

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**  
**FACULTAD DE FILOLOGÍA**



**TESIS DOCTORAL**

**El desarrollo del "conocimiento demostrativo" dentro de la tecnología  
y la jurisprudencia islámica y judía. Ya'qub al-Qirqisani**

**MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR**

**PRESENTADA POR**

**Ramadan Ibrahim Mohamed Mohamed**

**Directores**

**María Ángeles Gallego García**  
**Geoffrey Khan**

**Madrid, 2018**

**Universidad Complutense de Madrid**  
Facultad de Filología  
Instituto Universitario de Ciencias de las Religiones



## **TESIS DOCTORAL**

El desarrollo del “conocimiento demostrativo” dentro de la teología y la  
jurisprudencia islámica y judía. Ya‘qūb al-Qirqisānī

**PRESENTADA POR**

**Ramadan Ibrahim Mohamed Mohamed**

**DIRECTORES:**

**Dra. María Ángeles Gallego García**

**Dr. Geoffrey Khan**

**TUTOR:**

**Dr. Luis Vegas Montaner**

**Madrid 2017**



## **DEDICATORIA**

A la conjunción de dos generaciones que amo: Ibrāhīm, mi padre. Con amor y respeto dedico mi trabajo a la memoria de mi querido padre, quien a pesar de ya no estar conmigo, su recuerdo aún continúa inspirándome a seguir adelante, a quien con el término de este trabajo le expreso la importancia de sus consejos en mi vida y sobre todo cuánto le echo de menos en este momento crucial; Fāṭima, mi madre, por darme la oportunidad de vivir, estar en este mundo y aprender y porque a pesar de la distancia, el ánimo, apoyo y alegría que me brinda me da la fortaleza necesaria para seguir adelante.

## AGRADECIMIENTOS

En las siguientes líneas quisiera expresar mi más profundo y sincero agradecimiento a la Universidad Complutense de Madrid, y más concretamente al Instituto de Ciencias de las Religiones, en el que se organiza y desarrolla el máster y el programa de doctorado en Ciencias de las Religiones, del que tanto me he beneficiado para la realización del trabajo que presento. Deseo asimismo agradecer al Ministerio de Economía y Competitividad la concesión de la beca de FPI que me ha permitido residir en España, completar mi formación y llevar a cabo este trabajo de investigación. Otra institución con la que me siento en deuda es el Consejo Superior de Investigaciones Científicas, en donde he podido trabajar conjuntamente con mi directora de tesis y disfrutar durante cuatro años de un entorno óptimo para la actividad científica.

Asimismo, quisiera expresar mis sincero agradecimiento a aquellas personas que han sido parte crucial e inspiración para el desarrollo de este trabajo, aquellas que con su apoyo me alentaron a continuar y mejorar. Agradezco infinitamente el apoyo de mi familia por haberme acompañado en todo momento. A mis hermanos, que siempre me han brindado palabras de aliento y apoyo incondicional. A mis queridos amigos, por todos los consejos y por la ayuda brindada en momentos cruciales. Menciono especialmente a Blanca, a Eli, a Marai Díaz, a Esteban, a Martín Plascencia, y a Muḥammad ‘Abd al-Qādir por el apoyo que paciente y continuamente me ofrecieron.

De manera especial y con profundo respeto, me gustaría dar las gracias a mis directores de tesis, la Dra. María Ángeles Gallego y el Dr. Geoffrey Khan, quienes confiaron y apoyaron mi proyecto de tesis, estuvieron dispuestos a leer, corregir, sugerir y revisar mis materiales de trabajo. Sin duda alguna, el término de este trabajo no hubiera sido posible sin su valiosa aportación. También deseo agradecer el apoyo y asesoramiento a mi co-director de TFM y tutor de esta tesis en la UCM: Luis Vegas Montaner.

Esta tesis se ha beneficiado de la colaboración de un buen número de personas. Con gran entusiasmo por el tema he ido involucrando a todo aquel que pudiese ayudar, o simplemente escuchar, mis dudas y reflexiones. Sin ir más lejos, casi todos los aquí presentes. Pero es María Ángeles Gallego, mi directora, la persona que sin lugar a dudas ha hecho posible que podamos lograr este trabajo. A ella y a todos, muchas gracias.

## ÍNDICE:

<b>- Resumen de la tesis.....</b>	<b>11</b>
1. Resumen en español.....	12
2. Resumen en inglés (Abstract).....	16
3. Resumen en árabe.....	20
<b>- Presentación.....</b>	<b>23</b>
<b>1. Presentación de la tesis en español</b>	
1.1. Selección de tema de tesis.....	24
1.2. Objetivos.....	25
1.3. Metodología.....	26
1.4. Estructura.....	28
1.5. Estudios anteriores y relevancia del presente trabajo de investigación.....	29
<b>2. Presentación de la tesis en inglés.....</b>	<b>32</b>
2.1. Selection of thesis topic.....	32
2.2. Objectives.....	33
2.3. Methodology.....	34
2.4. Structure.....	36
2.5. Previous studies and relevance of the present research work.....	37
<b>1. PRIMERA PARTE: TEORÍAS EPISTEMOLÓGICAS EN EL ISLAM Y EL JUDAÍSMO MEDIEVAL.....</b>	<b>40</b>
<b>1.1.Introducción.....</b>	<b>41</b>
<b>1.2.Capítulo uno: la epistemología en el mundo islámico.....</b>	<b>43</b>

1.2.1. Clasificaciones y tipos de conocimiento en el mundo clásico según se refleja en fuentes musulmanas medievales.....	43
1.2.2. Clasificaciones y tipos de conocimiento en el mundo islámico medieval...45	
1.2.2.1. Escuelas Tradicionales ( <i>ahl al-sunna</i> o <i>ahl al-ḥadīth</i> ) y Escuelas de Opinión Personal ( <i>ahl al-ra'ī</i> ) .....	45
1.2.2.2. El desarrollo de la epistemología en el <i>kalām</i> islámico.....	48
1.2.2.2.1. Los orígenes del <i>kalām</i> en el islam medieval.....	48
1.2.2.2.2. Escuelas del <i>kalām</i> .....	49
- Los mu'tazilíes y sus principios teológicos.....	49
1.2.2.2.3. División y clasificación de los conocimientos según los mutakallimíes.....	54
1.2.3. Cuestiones epistemológicas discutidas entre las escuelas islámicas.....	58
1.2.3.1. Primera cuestión: aprobar y desaprobado.....	58
1.2.3.2. Segunda cuestión: ¿la existencia y unicidad de Dios pertenece al conocimiento intuitivo o al demostrativo?.....	58
1.2.3.3. Tercera cuestión: El método de la “imitación” ( <i>taqlīd</i> ) versus el método de la “especulación racional” ( <i>nazar/ 'aql</i> ).....	64
1.2.3.4. Cuarta cuestión: El conocimiento revelado ( <i>al-naql</i> ) versus el conocimiento demostrativo ( <i>al-nazar</i> ).....	70
<b>1.3. Capítulo dos: la epistemología en el mundo judío.....</b>	<b>74</b>
1.3.1. El inicio del <i>kalām</i> judío.....	74
1.3.2. Los rabinos: Sa'adia Gaón.....	76
1.3.2.1. Biografía y obras.....	76
1.3.2.2. Las fuentes del conocimiento según Sa'adia Gaón.....	77
1.3.3. Los karaítas: Al-Qirqisānī.....	85
1.3.3.1. Biografía y obras.....	85
1.3.3.2. Introducción .....	86
1.3.3.3. Las fuentes del conocimiento según al-Qirqisānī.....	87
1.3.3.3.1. La percepción sensorial.....	87
1.3.3.3.2. El conocimiento intuitivo.....	88
1.3.3.3.3. El conocimiento demostrativo.....	91
1.3.3.3.3.1. Definición y uso del conocimiento demostrativo.....	91

1.3.3.3.2. Aprobar y desaprobar.....	94
1.3.3.3.3. La cuestión de la existencia y unicidad de Dios desde una perspectiva epistemológica.....	97
1.3.3.3.4. Las refutaciones de al-Qirgisānī a los opositores del uso del conocimiento demostrativo.....	98
1.3.3.3.4.a. Réplica de al-Qirgisānī a aquellos que piensan que el conocimiento humano se logra solamente a través de la percepción sensorial.....	99
1.3.3.3.4.b. Réplica de al-Qirgisānī a aquellos que piensan que el conocimiento humano se logra solamente a través del conocimiento intuitivo.....	100
1.3.3.3.4.c. Réplica de al-Qirgisānī a aquellos que piensan que el conocimiento humano se logra solamente a través de la confianza ciega en la tradición ( <i>taqlīd</i> ).....	100
1.3.3.3.4.d. Réplica de al-Qirgisānī a aquellos que piensan que el conocimiento humano se logra solamente a través de la información transmitida ( <i>habar</i> ).....	104
1.3.3.3.4. El conocimiento transmitido.....	105

<b>2. SEGUNDA PARTE: EL PAPEL DEL <i>QIYĀS</i> DENTRO DEL CONOCIMIENTO DEMOSTRATIVO EN EL ISLAM Y EL JUDAÍSMO MEDIEVAL.....</b>	<b>107</b>
2.1. Introducción.....	108
2.2. Capítulo uno: el uso del método <i>qiyās</i> en el islam y el judaísmo.....	110
2.2.1. <i>Qiyās</i> en el islam.....	110
2.2.1.1. Definición y uso dentro de la exégesis del texto sagrado.....	110
2.2.1.2. Los pilares del <i>qiyās</i> .....	111
2.2.1.3. Las diferencias entre los alfaquíes y los mutakallimíes acerca del empleo del <i>qiyās</i> .....	113
2.2.1.4. Tipos de <i>qiyās</i> .....	116
2.2.2. <i>Qiyās</i> en el judaísmo.....	122
2.2.2.1. Práctica antigua de los judíos.....	122



2.2.2.2. Posible influencia islámica.....	129
<b>2.3. Capítulo dos: El uso del <i>qiyās</i> islámico entre los rabanitas y los caraítas en la época islámica.....</b>	<b>131</b>
2.3.1. Los rabanitas: Sa‘adia Gaón.....	131
2.3.1.1. Introducción.....	131
2.3.1.2. Sa‘adia Gaón.....	132
2.3.2. Los caraítas: Al-Qirqisānī.....	135
2.3.2.1. Introducción.....	135
2.3.2.2. Al-Qirqisānī.....	137
2.3.2.2.1. La opinión de al-Qirqisānī sobre el uso del <i>qiyās</i> en general.....	137
2.3.2.2.2. Al-Qirqisānī <i>versus</i> Sa‘adia Gaón.....	138
2.3.2.2.3. La excepcionalidad en la aplicación del <i>qiyās</i> ( <i>al-istiṭnā’ fī-l-qiyās</i> ).....	147
2.3.2.2.4. La analogía de la analogía ( <i>al-qiyās ‘ala-l- qiyās</i> ).....	156
2.3.2.2.5. El uso del <i>qiyās</i> en el contexto lógico y dialéctico.....	159
- Primer elemento: La señal conmemorativa y la señal indicativa.....	161
- Segundo elemento: <i>Reductio ad absurdum</i> (=La prueba por contradicción).....	166
- Tercer elemento: la causa ( <i>al- ‘illa, al-qiyās al-ṧadālī</i> ).....	169
<b>3. TERCERA PARTE: APÉNDICE DOCUMENTAL.....</b>	<b>176</b>
<b>3.1. Introducción.....</b>	<b>176</b>
3.1.1. Fragmentos originales de Sa‘adia Gaón editados por Moshe Zucker.....	177
- Anexo 1: Moshe Zucker, edición de la introducción al Comentario de Génesis de Sa‘adia Gaón.....	177
- Anexo 2: Moshe Zucker, edición de la introducción al Comentario de Génesis de Sa‘adia Gaón.....	182
- Anexo 3: Moshe Zucker, edición de la traducción a la Torá de Sa‘adia Gaón..	182
3.1.2. Fragmentos originales de manuscritos inéditos de la British Library (BL) y de Cambridge University Library ( CUL).....	186

3.1.2.1. MS. de BL: Or. 2492, fragmentos originales de <i>Kitāb al-Riyāḍ</i> de al-Qirqisānī.....	186
- Descripción del manuscrito.....	186
- Resumen de contenidos.....	188
- Edición de los textos originales.....	194
Anexo 1: Al-Qirqisānī, <i>Kitāb al-Riyāḍ</i> , BL: Or. 2492, fols. 7a: 17 - 7b: 3.....	194
Anexo 2: Al-Qirqisānī, <i>Kitāb al-Riyāḍ</i> , BL: Or. 2492, fol. 28b: 3-12.....	195
Anexo 3: Al-Qirqisānī, <i>Kitāb al-Riyāḍ</i> , BL: Or. 2492, fols. 8b: 17-p. 9a: 8.....	195
Anexo 4: Al-Qirqisānī, <i>Kitāb al-Riyāḍ</i> , BL: Or. 2492, fols. 24a: 15 - 24b:8.....	196
Anexo 5: Al-Qirqisānī, <i>Kitāb al-Riyāḍ</i> , BL: Or. 2492, fols. 56a: 23 - 58a: 23; 59a: 12-24; 60b: 1 - 61a: 2.....	197
3.1.2.2. MSS. de CUL.....	208
3.1.2.2.1. T-S Ar. 43.275, fragmentos originales de un caraíta (mu‘tazilí) anónimo.....	208
- Descripción del manuscrito.....	208
- Resumen de contenidos.....	208
- Imagen del manuscrito original.....	210
- Edición de los textos originales.....	211
Anexo: T-S Ar. 43.275.....	211
A. Texto original.....	211
B. Transcripción del manuscrito original al alfabeto árabe.....	212
3.1.2.2.2. T-S. Ar. 44.63, fragmentos originales de un racionalista judío anónimo.....	214
- Descripción del manuscrito.....	214
- Resumen de contenidos.....	214
- Imagen del manuscrito original.....	217

- Edición de los textos originales.....	220
Anexo: T-S. Ar. 44.63.....	220
A. Texto original.....	220
B. Transcripción del manuscrito original al alfabeto árabe.....	223
<b>4. CONCLUSIONES.....</b>	<b>226</b>
4.1. Conclusiones en español.....	227
4.2. Conclusiones en inglés (Conclusiones).....	233
4.3. Conclusiones en árabe.....	239
<b>5. BIBLIOGRAFÍA.....</b>	<b>245</b>
5.1. Fuentes primarias.....	246
5.2. Fuentes secundarias.....	251
- SISTEMA DE TRANSCRIPCIÓN.....	267
- ABREVIATURAS Y SIGNOS.....	268
- SIGLAS DE LIBROS BIBLICOS.....	270

## **Resumen de la Tesis**

## 1. Resumen en español:

Esta tesis se enmarca en el contexto del intercambio cultural entre judíos y musulmanes en la Edad Media. Un elemento fundamental en el desarrollo de la actividad intelectual entre ambos grupos religiosos y que muestra el alto grado de interacción, fue la definición y validación de los distintos tipos de conocimiento, es decir, el desarrollo de la epistemología, disciplina que procede de la filosofía griega. La definición de qué tipo de conocimiento era válido para la exégesis del texto sagrado se convirtió en uno de los temas más tratados y más polémicos dentro de la teología islámica y judía medieval. Uno de los grupos que más se interesó en la epistemología dentro del islam fue el de los mu‘tazilíes, a partir de mediados del siglo VIII d. C., en Bagdad. A través de este movimiento religioso, la epistemología se introdujo posteriormente en el mundo judío y se convirtió en uno de los ejes de discusión de su vida intelectual.

Entre los pensadores judíos que más profundamente trataron sobre cuestiones epistemológicas se halla el caraíta Ya‘qūb al-Qirqisānī, una figura de la máxima relevancia dentro del judaísmo medieval, que vivió en los inicios del s. X d. C. en Bagdad. Como podremos comprobar a lo largo de este trabajo, al-Qirqisānī estuvo influido por los teólogos musulmanes anteriores y contemporáneos a él, especialmente por los mu‘tazilíes, en numerosas cuestiones relacionadas con la epistemología. Es por ello que, partiendo de un análisis comparativo general entre las teorías epistemológicas de los teólogos musulmanes y las de los teólogos judíos, me centraré en este gran exegeta caraíta.

El análisis comparativo general que precede al análisis específico de las teorías de al-Qirqisānī, tiene como objeto de estudio la clasificación de las fuentes del conocimiento y su importancia para la exégesis religiosa en islam y judaísmo y ocupa toda la primera parte. En esta primera parte repasaremos y analizaremos las opiniones a este respecto de teólogos judíos y musulmanes medievales, que pueden quedar englobadas en dos grandes grupos: aquellos que consideraban que sólo había tres fuentes de conocimiento válidas para la interpretación del texto sagrado consistentes en: 1) percepción sensorial; 2) conocimiento intuitivo; y 3) conocimiento transmitido y revelado (es decir, la *sunna* y el Corán en el caso del islam, y la Torá y el Talmud en el caso del judaísmo); y un segundo grupo de teólogos que añadían una cuarta forma de conocimiento: el

conocimiento demostrativo o, basado en la especulación (*naẓar*) y la analogía racional (*qiyās*). Esta cuarta forma de conocimiento y su uso para la comprensión del texto sagrado, se convirtió en objeto de controversia y, a la vez, en el estímulo para el desarrollo de un pensamiento de carácter racionalista.

El debate sobre los distintos tipos de conocimiento dio lugar a cuestiones filosóficas muy controvertidas, entre las que se encuentran las siguientes: “¿Cómo conocemos la existencia de Dios y su unicidad?” “¿Conocemos a Dios a través de la percepción sensorial y el conocimiento revelado o por medio de la especulación racional y la inferencia, esto es, el conocimiento demostrativo?” “¿Cuál es el conocimiento que nos permite discernir entre lo verdadero y lo falso y entre lo aceptable y lo reprochable?” “¿Ocupa el conocimiento demostrativo una posición superior al conocimiento transmitido en la *sunna* / al conocimiento transmitido en el Talmud?” “¿Recurrir a la metodología de la imitación ciega (*taqlīd*) en las cuestiones jurídicas es mejor que emplear el conocimiento demostrativo generado como resultado de la especulación racional y la inferencia?” ....

Todas estas cuestiones filosóficas fueron objeto de debate entre los teólogos musulmanes en una primera etapa y, posteriormente, se trasladaron al mundo judío del s. X d. C por sabios como Sa’adīa Gaón, al- Qirqisānī y Yefet b. ‘Elī. A través de nuestro análisis de las fuentes relevantes hemos podido comprobar el gran impacto que tuvo en ellos el pensamiento islámico contemporáneo, especialmente el de la escuela mu‘tazilī.

En la segunda parte de la tesis nos centraremos en el uso del conocimiento demostrativo en el ámbito legal, en donde jugó un papel muy destacado, ya que es dentro de ese tipo de conocimiento como se desarrolla una herramienta esencial en la legislación islámica: la analogía racional o “*qiyās*”. Dada la importancia del *qiyās*, dedicaremos esta segunda parte entera a explicar su significado, así como sus reglas y condiciones para los juristas musulmanes, y las discrepancias de éstos acerca de su utilización como argumento para extraer las sentencias jurídicas. Posteriormente trataremos esta misma cuestión en el mundo judío, con especial atención a las opiniones de dos grandes pensadores judíos: Sa’adīa Gaón, de la corriente mayoritaria rabanita, y al-Qirqisānī, del grupo minoritario caraíta. Estudiaremos asimismo el origen del empleo de este método e intentaremos

dilucidar si su origen es islámico o judío, y la medida en la que está vinculado a la analogía lógica y dialéctica del mundo griego.

A través de nuestro estudio del conocimiento demostrativo en el ámbito jurídico y, en concreto, el uso del *qiyās*, llegaremos a nuevas conclusiones sobre la forma en la que se produjo la interacción cultural entre islam y judaísmo en la Edad Media. Si bien en el ámbito filosófico se observa la influencia de la filosofía islámica en el pensamiento judío como hemos demostrado previamente en los casos, por ejemplo, de Sa'adia Gaón y al-Qirqisānī, la situación en el ámbito jurídico es diferente. En esta sección veremos que la influencia cultural era recíproca y que ciertos elementos presentes en el judaísmo se trasladaron posteriormente al islam, en donde alcanzaron su máximo desarrollo, para después entrar de nuevo en el mundo judío en una versión “islamizada”.

Finalmente, puesto que nuestro estudio parte del estudio de fuentes primarias originales, en la tercera parte se presentarán fragmentos originales relacionados con los temas abordados. Esta parte incluye la edición y comentario de manuscritos de obras de distintos autores, algunos identificados y otros anónimos. Todos estos manuscritos están redactados en judeo-árabe y, aunque algunos habían sido previamente editados, la gran mayoría son textos inéditos procedentes de las colecciones de la British Library y de la Cambridge University Library. De los fragmentos inéditos, tres son de especial relevancia puesto que tratan de los mismos temas filosóficos que hemos indicado anteriormente, es decir, el uso de las fuentes del conocimiento en la teología islámica y judía y, en concreto, la importancia de recurrir al conocimiento demostrativo para la interpretación religiosa.

Para analizar cada uno de dichos textos he utilizado el siguiente sistema: describir, en primer lugar, el fragmento específico, seguido de un resumen y análisis de los contenidos y, finalmente, un anexo en el que se puede encontrar la edición del texto original en judeo-árabe seguida de la transcripción al alfabeto árabe.

El primer documento contiene algunos fragmentos del *Kitāb al-riyāḍ* de al-Qirqisānī, en los que este autor intentó describir y explicar algunas cuestiones astrológicas así como describir el arca de Noé, en relación con el uso de las diversas fuentes del conocimiento. En este documento se aprecia claramente la influencia mu'tazilí en el pensamiento de al-Qirqisānī. El segundo documento trata sobre cómo conseguir el conocimiento de

Dios y de las diferencias que han tenido lugar entre los teólogos racionalistas sobre esta cuestión. El tercer documento se centra en la importancia que tiene el conocimiento demostrativo para conocer las cosas ocultas y su relevancia en la interpretación del texto sagrado.

Al final de este trabajo se ha incluido asimismo una lista de toda la bibliografía moderna utilizada, así como de las fuentes primarias mencionadas en el cuerpo de la tesis.



## 2. Resumen en inglés (Abstract):

This thesis is set within the context of cultural exchange between Jews and Muslims in the Middle Ages. A fundamental element in the development of intellectual activity among both religious groups, which also reveals the high degree of interaction, was the definition and validation of different types of knowledge, that is, the development of epistemology, a discipline whose origins lie in Greek philosophy. Definition of what kind of knowledge was valid for the exegesis of the sacred text became one of the issues most frequently addressed within medieval Islamic and Jewish theology, and it sparked off much controversy. From the middle of the 8<sup>th</sup> century CE onwards, the mu‘tazilīs of Bagdad were among the groups whose interest was drawn by the question of epistemology in Islam. Through this religious movement, epistemology would subsequently enter the Jewish world and constitute one of the axes of discussion in its intellectual life.

Among the Jewish thinkers who dealt most deeply with epistemological matters we find the Karaite Ya‘qūb al-Qirqisānī, a highly significant figure in medieval judaism, who lived in the first part of the 10<sup>th</sup> century CE in Bagdad. As will be confirmed in the course of this study, al-Qirqisānī was influenced both by earlier Muslim theologians and by others contemporary to him, mu‘tazilīs in particular, in relation to several issues connected with epistemology. That is why, based on a general comparative analysis of the epistemological theories espoused by Muslim theologians and those defended by Jewish theologians, I have chosen to concentrate on this great Karaite exegete.

The general comparative analysis that precedes the specific analysis of al-Qirqisānī’s theories, seeks as its object of study to classify knowledge sources and their importance for religious exegesis in Islam and Judaism, and it occupies the whole of the first section. In this first part we review and analyse the opinions held in this regard by medieval Jewish and Muslim theologians, which can be categorized within two large groups: those who considered there were only three valid knowledge sources for the interpretation of the sacred text: 1) sensorial perception; 2) intuitive knowledge; and 3) transmitted and revealed knowledge (namely, the *sunna* and Koran in the case of islam, and the Torah and Talmud in the case of judaism); and a second group of theologians who added a fourth form of knowledge: demonstrative “or acquired” knowledge (*‘ilm muktasab*), based on speculation (*naẓar*) and rational analogy (*qiyās*). This fourth type

of knowledge and its use for comprehension of the sacred text, became the subject of controversy and, simultaneously, a stimulus driving the development of rationalistic thought.

The debate around different types of knowledge gave rise to highly controversial philosophical questions, among which figure the following: “How do we know the existence of God and his unicity?” “Do we know God through sensorial perception and revealed knowledge or by means of rational speculation and inference, that is to say, through demonstrative knowledge?” “Which is the knowledge that allows us to discern between the true and the false and between the acceptable and the reprehensible?” “Does demonstrative knowledge occupy a higher position than the knowledge transmitted in the *sunna* / the knowledge transmitted in the Talmud?” “Is it better to have recourse to the methodology of blind imitation (*taqlīd*) in legal matters than to employ demonstrative knowledge produced as a result of rational speculation and inference?” ....

All these philosophical issues were debated by Muslim theologians at an initial stage and, later, transferred to the Jewish world in the 10<sup>th</sup> century CE by savants such as Sa‘adia Gaon, al- Qirqisānī and Yefet b. ‘Elī. Analysis of the relevant sources enabled us to ascertain the powerful impact contemporary Islamic thinking had on them, and particularly that expressed by the mu‘tazilī school.

In the second part of the thesis we focus on the use of demonstrative knowledge in the legal field, where it played a very prominent role, for it was through such knowledge that an essential tool in Islamic legislation was developed: rational analogy or “*qiyās*”. Given the importance of *qiyās*, we devote the entire second part to an explanation of its meaning, of its rules and conditions for Muslim jurists, and of that collective’s discrepancies as to its use as an argument for making legal rulings. We then examine this same question in the Jewish world, paying special attention to the opinions of two great Jewish thinkers: Sa‘adia Gaon, who belonged to the rabbinic mainstream, and al-Qirqisānī, from the minority Karaite group. We also study the utilization of this method and attempt to clarify whether its origin is Islamic or Jewish, and the degree to which it is associated with logical and dialectical analogy in the Greek world.

Through our study of demonstrative knowledge in the legal field and, concretely, the use of *qiyās*, we reach new conclusions about how cultural interaction between Islam and Judaism in the Middle Ages came about. While in the philosophical domain the influence of Islamic philosophy on Jewish thinking can be observed, as we demonstrated earlier in the cases, for instance, of Sa'adia Gaon and al-Qirqisānī, the situation in the legal arena is different. In this section, we note that the cultural influence was reciprocal and that some components manifested in Judaism were later transferred into Islam, where they attained their greatest development, to then reappear once again in the Jewish world in an "Islamized" version.

Lastly, since our contribution stems from the study of original primary sources, original fragments related with the topics under examination are presented. This part includes the editing of manuscripts of works by various authors, some identified and others anonymous, accompanied by appropriate commentaries. All these manuscripts were written in Judeo-Arabic and, although some had been published previously, the great majority are unpublished texts from the British Library and Cambridge University Library collections. Three of the unpublished fragments are of special relevance because they deal with the same philosophical matters we indicated above, namely, the use of knowledge sources in Islamic and Jewish theology and, specifically, the importance of referring to demonstrative knowledge for religious interpretation.

To analyse each of these texts I used the following system: description, firstly, of the specific fragment, followed by a summary and analysis of the contents and, last of all, an appendix in which the original text appears edited in Judeo-Arabic followed by its transcription into the Arabic alphabet.

The first document contains some fragments of *Kitāb al-Riyāḍ* by al-Qirqisānī, in which this author tried to describe and explain some astrological matters, along with his description of Noah's ark, in relation with the use of diverse sources of knowledge. The mu'tazilī influence on al-Qirqisānī's thinking can be clearly appreciated in this document. The second document revolves around the way to acquire knowledge of God and covers the differences that have existed among rationalist theologians regarding this matter. The third document concentrates on the importance of demonstrative knowledge to gain an acquaintance with things occult and their relevance for interpretation of the sacred text.

At the end of this work a list of all the modern bibliography utilized is also included, as well as of the primary sources mentioned in the main body of the dissertation.

### 3. Resumen en árabe:

#### (ملخص لأطروحة الدكتوراه باللغة العربية)

تتعلق هذه الرسالة بالتبادل الثقافي المشترك بين اليهود والمسلمين في فترة العصر الوسيط. من بين العناصر الجوهرية التي تربط بين الفكر اليهودي والإسلامي في هذه الفترة موضوع تعريف وتقييم مصادر المعرفة التي من خلالها يحصل العلم، حيث تطوير "نظرية المعرفة" (epistemology)، والتي هي مأخوذة عن الثقافة اليونانية.

إن الحديث عن أهم مصادر المعرفة التي تؤدي دوراً مهماً في تفسير النصوص الدينية هو من أهم الموضوعات التي كانت محل نقاش وجدل بين اللاهوتيين داخل العالم اليهودي والإسلامي في فترة العصر الوسيط، وتعد فرقة المعتزلة من أهم وأكثر المدارس الدينية التي اهتمت بدراسة "نظرية المعرفة" داخل العالم الإسلامي، وهي حركة إسلامية عقلانية ظهرت في منتصف القرن الثامن الميلادي ببغداد، ومن خلال هذه الفرقة الدينية نجد أن موضوع "نظرية المعرفة" تم إدخاله لاحقاً إلى العالم اليهودي المعاصر وأصبح من أهم الموضوعات التي تناولوها فيما بينهم.

ومن بين المفكرين اليهود الذين اهتموا بدراسة هذا الموضوع بتعمق هو القرائي (يعقوب القرقساني)، وهو شخصية مهمة ظهرت في فترة العصر الوسيط وتحديداً في بدايات القرن العاشر الميلادي ببغداد. كما سنرى في هذا البحث القرقساني، وقد كان متأثراً كثيراً بكتب اللاهوتيين المسلمين سواء السابقين أو المعاصرين له، وبالأخص مصادر المعتزلة في عدة مسائل لاهوتية من بينها موضوع (مصادر المعرفة) ولذلك سوف أقوم في هذه الدراسة بإعداد دراسة تحليلية مقارنة بين مفهوم نظرية المعرفة عند علماء اللاهوت الإسلامي من ناحية وعند علماء اللاهوت اليهودي من ناحية أخرى في فترة العصر الوسيط، وبالأخص عند هذا المفكر اليهودي (القرقساني).

أما عن الغرض العام من هذه الدراسة التحليلية فهو تقييم وتصنيف مصادر المعرفة وأهميتها بالنسبة للتفسير الديني في الإسلام واليهودية، وهذا ما سنوضحه في الجزء الأول من هذه الرسالة، حيث نعرض ونحلل فيه وجهات النظر في هذا الصدد عند اللاهوتيين المسلمين واليهود في القرون الوسطى، والتي يمكن أن تتدرج في مجموعتين: الأولى \_ أولئك الذين يعتقدون أنه لم يكن هناك سوى ثلاثة مصادر للمعرفة الصحيحة من أجل تفسير النص المقدس والتي تتكون من: 1- الإدراك الحسي، 2- العلم البديهي، 3- الأخبار المنقولة شفاهة وعلم الوحي (أي القرآن والسنة عند المسلمين/ التوراة والتلمود عند اليهود)، في حين أن هناك مجموعة ثانية من اللاهوتيين قد أضافت مصدر

رابع للمعرفة هو العلم المكتسب الذي يعتمد على النظر والقياس، هذا المصدر الرابع كان موضع جدل بين اللاهوتيين المسلمين خاصة حول طريقة استخدامه في تفسير النصوص المقدسة وفي نفس الوقت كان حافزاً من أجل تطوير الفكر الذي يتسم بالطابع العقلاني داخل العالم الإسلامي واليهودي.

وقد نتج عن هذا الخلاف أموراً في غاية الأهمية سنتعرض لدراستها في هذا البحث، من بينها: كيف نعرف وجود الله ووحديته؟ هل نعرفه من خلال علوم الحواس وعلم الوحي أم من خلال النظر والاستدلال (العلم المكتسب)؟ وما هو العلم الذي نميز من خلاله بين الحق والباطل، وبين الحسن والقبیح؟ وهل العلم المكتسب (أو المنهج العقلاني) يحتل مرتبة أعلى من السُنَّة أم العكس؟ وهل اللجوء إلى منهج "تقليد العلماء" في المسائل الشرعية أفضل من اللجوء إلى العلم المكتسب الذي يتولد نتيجة النظر والاستدلال؟.

كل هذه مسائل فلسفية وفقهية كانت محل جدل ونقاش بين اللاهوتيين المسلمين. هذه الأمور ذاتها نجدها قد انتقلت إلى العالم اليهودي المعاصر خلال القرن العاشر أمثال "سعديا جاؤون" و"القرقساني" و"يافت بن علي". ومن خلال دراستنا لهذا الموضوع نجد تأثير اليهود بالمصادر الإسلامية وبالأخص فرقة المعتزلة الإسلامية.

**أما الجزء الثاني** فسوف أبرز فيه مدى أهمية اللجوء إلى "العلم المكتسب" في التفسير الديني عند الفقهاء شارحاً أهم الأدوات التي يعتمد عليها هذا العلم من أجل استخراج الأحكام الشرعية، أهم تلك الأدوات هو منهج "القياس" الشرعي والذي سوف أقوم بدراسته أيضاً. وفيه سأشرح معنى القياس وأركانه وشروطه عند الفقهاء المسلمون واختلافهم فيما بينهم حول حجته في استخراج الأحكام الشرعية. ثم سأعرض نفس الموضوع من وجهة نظر يهودية، وبالأخص عند سعديا جاؤون والقرقساني، وهل البدايات الأولى لاستخدام هذا المنهج إسلامية أم يهودية ومدى علاقة هذا المنهج بالقياس المنطقي والجدلي المتعارف عليه في الثقافة اليونانية.

ومن خلال دراستنا للعلم المكتسب في السياق الفقهي وبالتحديد دراستنا لمنهج القياس الشرعي، سنجد أننا قد وصلنا إلى استنتاجات جديدة حول الطريقة التي حدث فيها تفاعل ثقافي مشترك بين الإسلام واليهودية في فترة العصر الوسيط، وإذا كنا قد أشرنا سابقاً إلى تأثير الفلسفة الإسلامية في الفكر الديني اليهودي (كما هو الحال مثلاً عند سعديا جاؤون والقرقساني)، فإن الوضع مختلف في

المجال الفقهي. لذا سيظهر في هذا القسم أن التأثير الثقافي بين الديانتين كان متبادلاً وأن هناك عناصر فقهية مأخوذة عن المصادر اليهودية القديمة قد نُقِلَت فيما بعد إلى الإسلام، حيث وصلت إلى حد كبير من التنمية والتطور داخل العالم الإسلامي، ثم تم إعادة إدخالها إلى العالم اليهودي المعاصر مرة أخرى ولكن بصيغة إسلامية جديدة.

أما الجزء الثالث من هذه الرسالة فهو يحتوي على مخطوطات لها علاقة بموضوع دراستنا، حيث توجد عدة وثائق "لسعديا جاؤن" تم نشرها، ووثائق أخرى للقرقساني غير منشورة رغم أهميتها لأنها تتحدث عن وصف سفينة نوح وعن الطوفان الذي وقع حينئذ، والمؤلف قد قام بوصفها من خلال مصادر المعرفة. وكذا توجد وثائق أخرى غير منشورة لليهوديين مجهولين تتحدث عن كيفية معرفة الله وعن أهمية اللجوء إلى العلم المكتسب (النظر والاستدلال) من أجل استخراج الحقائق الشرعية، كل الوثائق التي بين أيدينا مكتوبة باليهودية - العربية. وتحليل كل هذه الوثائق قمت بعمل وصف لكل وثيقة، ثم بعد ذلك ملخص للمحتوى ونقل النص من اليهودية العربية - إلى العربية.

**الوثيقة الأولى** تحتوي على أجزاء من كتاب *الرياض والحدائق* للقرقساني، وقد حاول المؤلف في هذه الوثيقة وصف وشرح بعض المسائل الفلكية، وكذلك وصف سفينة نوح، والطوفان الذي وقع حينئذ من خلال مصادر المعرفة، ويلاحظ في هذه الوثيقة ظهور الأثر الإسلامي المعتزلي في الفكر الديني للقرقساني، **والوثيقة الثانية** تتحدث عن كيف نستطيع التعرف على وجود الله ووحديته وعن الاختلافات التي وقعت بين اللاهوتيين العقلانيين حول هذه المسألة، **والوثيقة الثالثة** تتحدث عن الأهمية التي يمتلكها العلم المكتسب لتفسير الأشياء الخفية، وقيمة هذا العلم بالنسبة لتفسير النصوص المقدسة.

وفي نهاية الدراسة قمت بإبراز أهم الاستنتاجات التي توصلت إليها، وأردفت ذلك بقائمة أدرجت فيها جميع المصادر والمراجع، التي اعتمدت عليها في الطريق لإنجاز رسالتي.

## **Presentación**



## **1. Presentación de la tesis en español:**

### **1.1. Selección tema de tesis:**

Cuando me gradué en la Facultad de Legislación Islámica y Derecho (*al-Šarī'a wa-l-Qānūn*) de la Universidad de al-Azhar (Egipto) en el año 2006, decidí ampliar mis conocimientos en ámbitos que iban más allá de de mi especialización. Me interesaba sobremanera el estudio del intercambio intelectual entre el islam y el judaísmo, especialmente en los campos que yo conocía mejor, es decir, el de la legislación (sobre todo la jurisprudencia) y la filosofía en la Edad Media. Había observado, además, que este tipo de estudios gozaba de gran interés entre los investigadores tanto del mundo occidental como del mundo islámico.

El interés en el mundo occidental está estrechamente relacionado con el descubrimiento de los manuscritos hallados a finales del siglo XIX d. C., en la gueniza (= depósito) de la sinagoga de Ibn 'Ezrā en El Cairo. En estos documentos podemos observar el alcance del intercambio e interacción intelectual entre ambas religiones en diversos ámbitos como la filosofía, la jurisprudencia, la teología, la legislación, el derecho e incluso en disciplinas científicas como la medicina, entre otras. He de decir, sin embargo, que esta fuente documental era desconocida para mí en ese momento y que fue a través de mi trabajo de investigación cuando me familiaricé con el mundo fascinante de la gueniza de El Cairo.

En el año 2011 tuve la fortuna de obtener una beca FPI del Ministerio de Economía y Competitividad de España para cursar el máster y el doctorado, dentro del proyecto *Lengua y Literatura Judeo-Árabe de la Edad Media a la Edad Moderna* dirigido por la Doctora María Ángeles Gallego, investigadora del CSIC. Entre los temas que contemplamos para mi trabajo de investigación buscamos aquellos en el campo del judeo-árabe que estaban relacionados con mi propia formación académica en derecho y teología. La decisión inicial fue que desarrollase un estudio sobre el uso de la analogía racional o *qiyās* entre teólogos y juristas musulmanes y judíos, a través del estudio de fuentes árabes y judeo-árabes de época medieval.

Me interesaba mucho trabajar sobre este método interpretativo porque al- *qiyās* para los juristas musulmanes no es meramente un método de interpretación del texto sagrado, sino también una de las fuentes de la jurisprudencia islámica después del Corán, la

*sunna* y el consenso de la comunidad. Este tema inicial constituyó el núcleo de mi trabajo de máster, titulado “*Fuentes legales y prácticas religiosas diferenciadoras entre caraítas y rabanitas en la Edad Media*”.

Al profundizar en el uso del *qiyās* a través de dicho trabajo de investigación me di cuenta, sin embargo, de que para entender correctamente su uso tenía que verlo dentro de un marco mucho más amplio, relacionado con la epistemología y, más concretamente, con la percepción y valoración de los teólogos musulmanes y judíos de las fuentes del conocimiento y su validez para la interpretación del texto sagrado. Mi tema de tesis que inicialmente se iba a centrar en aspectos legales de la aplicación del *qiyās*, se vio ampliado de esta manera hacia el ámbito de la filosofía.

Por otra parte, al estudiar tanto el desarrollo de la epistemología como el uso del *qiyās* en el mundo judío, pude observar la importancia crucial de uno de sus grandes pensadores: Ya‘qūb al-Qirqisānī (s. X, Bagdad). Pese a su importancia, sin embargo, son muy pocos los estudios que existen sobre este autor, en parte por la escasez de ediciones y traducciones de sus obras más emblemáticas. Profundizar en sus ideas a través de fuentes inéditas me pareció de especial relevancia para el avance del conocimiento en el uso de metodología racional entre pensadores judíos, tanto en el ámbito teológico como el legal. Mi trabajo de investigación doctoral quedaba, por lo tanto, recogido en el siguiente título: “*El desarrollo del “conocimiento demostrativo” dentro de la teología y la jurisprudencia islámica y judía. Ya‘qūb al-Qirqisānī*”.

## **1.2. Objetivos:**

En este trabajo nos hemos planteado varios objetivos de tipo general, en el marco del estudio de la interacción entre islam y judaísmo, que han quedado todos ellos ilustrados en un caso particular: el del exegeta caraíta al-Qirqisānī.

El objetivo inicial y el que ha marcado todo el trabajo ha sido establecer el origen y características del uso del *qiyās*, herramienta fundamental tanto de la exégesis como de la jurisprudencia judía e islámica, a partir del contexto de la epistemología y, más concretamente, de la valoración de las diversas formas de conocimiento.

Dentro de este objetivo se han planteado otros objetivos subsidiarios entre los que cabe destacar los siguientes:

- Determinar la valoración de las diferentes formas de conocimiento que se hace en islam y judaísmo en la época medieval y establecer el impacto de estas teorías epistemológicas en la exégesis del texto sagrado.
- Describir y valorar la repercusión de la polémica generada por la aceptación del “conocimiento demostrativo”, de carácter racionalista, en islam y judaísmo, dentro del ámbito de la teología y el ámbito de la jurisprudencia.
- Investigar la relación que vincula el “conocimiento demostrativo” como fuente de conocimiento con el uso del método *qiyās* (analogía racional).
- Estudiar las diversas formas de interacción entre la cultura griega clásica, el islam y el judaísmo y evaluar dos teorías generalmente aceptadas: el origen del *qiyās* en la filosofía griega y la influencia del islam en el judaísmo en el ámbito de la epistemología y el uso del *qiyās*.
- Estudiar en profundidad las normas de uso del *qiyās* en islam y judaísmo.

El objetivo principal, así como los objetivos subsidiarios, han sido estudiados de forma general en islam y judaísmo y, de forma específica, en la obra del gran exegeta judío Ya‘qūb al-Qirqisānī. En el análisis de las teorías de al-Qirqisānī se han añadido tres objetivos adicionales:

- Recoger y sistematizar la información relativa a las fuentes del conocimiento y el uso del *qiyās*, que aparece dispersa en fuentes todavía poco estudiadas como el *Libro de las luces y las atalayas* “*Kitāb al-anwār wa-l-marāqib*” (*Kitāb al-anwār*), editado en árabe<sup>1</sup> pero sin traducción a lenguas occidentales.
- Ampliar el conocimiento de las ideas de este pensador caraíta y pensadores contemporáneos a través de nuevas fuentes de manuscritos todavía inéditas.
- Identificar las fuentes islámicas que influyen en el pensamiento de al-Qirqisānī.

### **1.3. Metodología:**

Este trabajo de investigación se ha estructurado en torno a diversas labores de investigación, divididas cronológicamente en una primera y una segunda etapa.

En una primera etapa, se desarrollaron dos tareas de forma paralela, con sus propias formas de trabajo:

---

<sup>1</sup> Al-Qirqisānī, Ya‘qūb, *Kitāb al-anwār wa-l-marāqib*, Leon Nemoy (ed.), New York; The Alexander Kohut Memorial Foundation, 5 vols, 1939-1943.

- Realización de un estado de la cuestión a través de bibliografía moderna, en torno a la metodología de exégesis y extracción de normas legales del texto sagrado entre judíos y musulmanes en la Edad Media. Este trabajo se llevó a cabo a través de una lectura sistemática de obras de referencia, artículos y monografías accesibles en las tres bibliotecas en las que he trabajado de manera habitual: Biblioteca de la Facultad de Filología de la UCM, Biblioteca Islámica Félix María Pareja y, muy especialmente, Biblioteca Tomás Navarro Tomás (CCHS-CSIC). En esta última he tenido acceso a múltiples bases de datos y recursos electrónicos como el Index Islamicus, que han facilitado enormemente mi trabajo.
- 2. Lectura de fuentes primarias en árabe y judeo-árabe ya publicadas, de autores musulmanes y judíos de los siglos X- XII, entre las que cabe destacar una obra fundamental en mi trabajo: el *Kitāb al-anwār*, de al- Qirqisānī. Estas lecturas me sirvieron para llevar a cabo mi propio resumen y sistematización de las teorías sobre los puntos centrales de este trabajo de investigación, no siempre reflejados en la bibliografía moderna sobre estos temas o con interpretaciones distintas a las que yo he realizado.

En una segunda etapa, mi trabajo se centró en nuevas tareas, con sus propias metodologías:

- 3. Búsqueda de nuevas fuentes primarias que pudieran proporcionar información adicional sobre las conclusiones iniciales a las que había llegado en la primera etapa, especialmente en lo referente a las formas de conocimiento y su importancia para comprender el funcionamiento del uso del *qiyās* en sus múltiples aspectos. Desarrollé esta labor a través del uso de bases de datos como el Friedberg Genizah Project, que contiene la versión digitalizada de cientos de manuscritos judeo-árabes y, ante todo, a través de una consulta *in situ* en dos bibliotecas de especial relevancia en mi campo de trabajo: la Cambridge University Library (Cambridge) y la British Library (Londres) durante una estancia de tres meses en Reino Unido. Fueron de especial relevancia para mi investigación manuscritos inéditos de la Taylor-Schechter Genizah Collection, de la Universidad de Cambridge. La edición y tratamiento de la información contenida en esos manuscritos fue supervisada por mi co-director de tesis doctoral, el Dr. Geoffrey Khan de la Universidad de Cambridge, de acuerdo con la forma de trabajo habitual en materiales judeo-árabes de la conocida como

“Escuela de Jerusalén”, es decir, respetando los rasgos lingüísticos de la obra original y su alfabeto.

4. Toda la información recogida de fuentes primarias y fuentes secundarias ha sido en una etapa final seleccionada y dispuesta en nuevas categorías que se adaptan a las conclusiones que he ido alcanzando durante todo el proceso, como, por ejemplo, darle un lugar esencial a la epistemología como forma de entender el uso del *qiyās*.

Finalmente, como principio metodológico en toda la tesis, he intentado ofrecer una perspectiva comparatista entre islam y judaísmo que, a mi entender, era la única forma coherente de llegar a comprender el desarrollo intelectual que tuvo lugar entre judíos y musulmanes en el periodo comprendido entre los siglos X y XII, cuya trascendencia llega hasta nuestros días.

#### **1.4. Estructura:**

La estructura de esta tesis doctoral está estrechamente relacionada con el planteamiento metodológico que se ha adoptado para llevar a cabo el trabajo de investigación, es decir, análisis comparativo entre islam y judaísmo y, dentro de este último, concreción en la figura de al-Qirqisānī por tratarse de un exegeta de la máxima importancia en el tema que tratamos. Cada tema será tratado inicialmente en el marco del mundo islámico, que es en el que se produce inicialmente el desarrollo del debate epistemológico, y, posteriormente, lo trataremos en el judaísmo, con especial atención dentro de este último a las opiniones del exegeta en el que centramos nuestro análisis.

La tesis consta formalmente de tres grandes partes: las dos primeras de carácter teórico y la tercera de carácter documental. La primera parte está dedicada a la definición y ponderación de las fuentes del conocimiento, con especial atención al tipo de conocimiento de base racionalista, es decir, el “conocimiento demostrativo”, y las cuestiones polémicas que surgieron a propósito de su utilización en el ámbito teológico. Esta primera parte se divide en dos secciones, una primera dedicada al origen y debate

sobre las fuentes del conocimiento en el islam, y una segunda en la que se afronta el tema desde la perspectiva del judaísmo.

La segunda parte está dedicada al “conocimiento demostrativo” y, más específicamente, a una herramienta clave que surge del uso de este tipo de conocimiento: la analogía racional o (*qiyās*). En esta parte explicaremos el significado del *qiyās*, así como sus reglas y condiciones entre los juristas musulmanes y sus discrepancias acerca de emplearla como argumento en la extracción de sentencias legales. Posteriormente expondremos el mismo tema desde una perspectiva judía, sobre todo desde la opinión de Sa‘adia Gaón y al-Qirqisānī. Esta segunda parte se cierra con una breve discusión sobre si los inicios del empleo de la analogía fueron islámicos o judíos y la relación de esta metodología con la analogía lógica y dialéctica del mundo griego.

En cuanto a la tercera parte de esta tesis doctoral, consiste en un apéndice documental en el que se incluye la edición de fragmentos relevantes de fuentes primarias citadas en la tesis, acompañadas de un resumen y comentario de los contenidos.

Este trabajo termina con un resumen de las conclusiones obtenidas en el desarrollo de este trabajo, así como una sección dedicada a la bibliografía moderna y fuentes primarias utilizadas en esta tesis doctoral.

### **1.5. Estudios anteriores y relevancia del presente trabajo de investigación:**

El uso del *qiyās* cuenta con numerosos estudios e investigación al respecto tanto en islam como en judaísmo, especialmente en el ámbito de la exégesis y la jurisprudencia. En menor medida, el *qiyās* también ha sido objeto de investigación en el campo de los estudios gramaticales de las lenguas árabe y hebrea. En la investigación realizada sobre este tema se pueden observar dos características comunes: por una parte, el *qiyās* se contempla generalmente de forma aislada del contexto filosófico en el que se origina, como herramienta de interpretación del texto sagrado y como mecanismo para dilucidar la ley sagrada. Por otro lado, es otra característica común a todos los trabajos realizados hasta la fecha el poner de manifiesto la influencia del pensamiento griego en el origen de su uso dentro del islam y, posteriormente, en el judaísmo.

En el presente trabajo hemos abordado este tema en un contexto prácticamente inexplorado hasta la fecha: el de la epistemología, como marco en el que se ha de entender no sólo su uso, sino toda la polémica generada sobre su validez como herramienta de interpretación del texto sagrado. El tipo de conocimiento en el que se enmarca el *qiyās*, el “conocimiento demostrativo”, fue objeto de una apasionante discusión intelectual tanto en el islam como el judaísmo, con profundas repercusiones teológicas. En esta tesis hemos considerado esencial contemplar el origen y uso del *qiyās* en el contexto de la epistemología y, más concretamente, como parte integrante de este tipo de conocimiento, una perspectiva que sólo había sido parcialmente abordada hasta la fecha por Haggai ben Shammai en su trabajo doctoral.

En la línea de trabajos anteriores sobre este tema, la influencia de la filosofía griega ha sido considerada esencial en esta tesis al tratar el desarrollo de la epistemología y del *qiyās*. Como novedad, hemos aportado una visión complementaria al estudio de la interacción cultural y las influencias que se ejercen desde unos grupos a otros. Más concretamente, hemos relacionado el uso del *qiyās* en el ámbito de la jurisprudencia judía con antiguos métodos utilizados entre los judíos antes de la aparición del islam, y sin relación con el mundo griego. Dentro de un complejo sistema de transferencia de unas culturas a otras, el antiguo *qiyās* judío entrará de nuevo en el judaísmo, tras experimentar un proceso de helenización e islamización, como se verá en esta tesis. Como se demostrará en la sección correspondiente, aún en el caso de que las raíces primigenias del uso del *qiyās* en cuestiones legales no fuesen islámicas, el pleno desarrollo de este método tuvo lugar dentro de las escuelas teológicas islámicas dotándose de normas y principios nuevos y originales. Fue esta versión desarrollada del *qiyās* la que se transfirió al mundo judío contemporáneo de época medieval.

Con respecto al exegeta en el que se centra el tratamiento de este tema, al-Qirqisānī, hay que señalar que ha sido el foco de atención de numerosos estudios en las últimas décadas, tras la apertura de la colección de manuscritos Firkovich (Biblioteca Nacional de Rusia, San Petersburgo) a finales del s. XX. Los contenidos de esta colección, especialmente la Segunda Colección, son en su mayoría de autores caraítas y han impulsado de forma espectacular los avances en el conocimiento de este grupo judío, entre los que destaca la figura de al-Qirqisānī. En este trabajo nos basamos en esos trabajos anteriores que analizan su obra pero vamos más allá de lo ya realizado, al ampliar nuestro análisis e identificar las fuentes islámicas de las que proceden gran parte de sus propias teorías y metodología de análisis del texto sagrado. Hemos

utilizado, además, fuentes que todavía permanecen inéditas y, de manera destacada, el *Libro de los vergeles y los jardines* “*Kitāb al-riyāḍ wa-l-ḥadā'iq*” (*Kitāb al-riyāḍ*)<sup>2</sup>.

Finalmente, el presente tema está relacionado con problemas que todavía se viven tanto en el mundo islámico como en el judío, ya que el enfrentamiento entre partidarios y detractores del “conocimiento demostrativo” que hemos estudiado en los primeros siglos de la era islámica se sigue manifestando en forma de partidarios y detractores de aplicar una metodología racional en las cuestiones religiosas, de acuerdo con el mundo actual.

---

<sup>2</sup> El manuscrito de este libro se encuentra en la British Library (Londres), MSS. Or. 2557, fols. 1r-12v, y Or. 2492. El primer manuscrito (fols. 1r-12v) fue editado por Hirschfeld, Hartwig, *Qirqisānī Studies*, London: Jews' College Publications, 6, 1918, pp. 39-59. Y la mayor parte del segundo manuscrito de *Kitāb al-riyāḍ* (fols. 1r-54v) (fols. 55r-75r) fue editado por Ben-Shammai, Haggai, *The Doctrines of Religious Thought of Abu Yūsuf Ya'qub al-Qirqisānī and Yefet Ben 'Eli* (Tesis Doctoral), Jerusalem: La Universidad Hebrea, 1977. Véase también Chiesa, “A New fragment of al- Qirqisānī's Kitāb al-Riyāḍ”, p. 175, nn 5 y 6; idem, “Dai "Principi dell'esegesi biblica» di Qirqisani”, *Jewish Quarterly Review*, 73, 1982, (pp. 124-137), pp. 125-126.



## 2. Presentación de la tesis en inglés

### 2.1. Selection of thesis topic:

When I graduated from the Faculty of Islamic Legislation and Law (*al-Šarī'a wal-Qānūn*) at the University of al-Azhar (Egypt) in 2006, I decided to broaden my knowledge in fields beyond those in which I specialized. I was particularly interested in studying the intellectual exchange between Islam and Judaism, especially in the areas I was most familiar with, those of legislation (and above all jurisprudence) and philosophy in the Middle Ages. I had noticed, too, that such studies aroused great interest among researchers from both the Western and the Islamic worlds.

The interest expressed in the Western world is closely bound up with the discovery of the manuscripts found at the end of the 19<sup>th</sup> century CE, in the *genizah* (= storage area) of the Ben Ezra synagogue in El Cairo. From these documents, we can observe the reach of the intellectual exchange and interaction between both religions in various fields such as philosophy, jurisprudence, theology, legislation, law and even scientific disciplines including medicine, among others. I must confess, however, that this documentary source was at the time unknown to me, and that it was through my research work that I became familiar with the fascinating world of that *genizah* in El Cairo.

In the year 2011, I had the good fortune to be awarded an FPI research grant from the Ministry of Economy and Competitiveness of Spain to study a Master's and a PhD, as part of the *Judeo-Arabic Language and Literature from the Middle Ages to the Modern Age* project directed by CSIC researcher Doctor María Ángeles Gallego. Among the topics we considered for my research work we examined areas in the Judeo-Arabic field that were connected with my own academic background in law and theology. The initial decision was that I should develop a project around the use of rational analogy or *qiyās* among Muslim and Jewish theologians and jurists, through the study of Arabic and Judeo-Arabic sources in the medieval period.

I was very interested in working on this interpretative method because for Muslim jurists *al-qiyās* is not merely a method for interpretation of the sacred text, but also

constitutes one of the main sources of Islamic jurisprudence after the Koran, the *sunna* and community consensus". This initial theme made up the core of my Master's project, entitled "*Legal sources and distinguishing religious practices among Karaites and Rabbanites in the Middle Ages*".

But as I delved deeper into the use of *qiyās* through this research work I realized that to properly understand its use I had to see it within a far wider framework related with epistemology and, more specifically, with Muslim and Jewish theologians' perception and assessment of knowledge sources and their validity for interpretation of the sacred text. My thesis topic, which was initially going to focus on legal aspects of the application of *qiyās*, consequently broadened out to take in the world of philosophy.

Meanwhile, through study of the development of epistemology and of the use of *qiyās* in the Jewish world, the crucial importance of one of its greatest thinkers, Ya'qūb al-Qirqisānī (10<sup>th</sup> century, Bagdad), came into view. Despite his importance, however, very few studies on this author exist, partly due to the scarcity of editions and translations of his most emblematic works. To make headway in expanding knowledge about the use of rational methodology among Jewish thinkers, both in the theological and in the legal sense, it seemed particularly pertinent to explore his ideas by concentrating on unpublished sources. My PhD research work, in consequence, bore the following title: "*Demonstrative knowledge*" development in the Islamic and Jew theology and law. *Ya'qūb al-Qirqisānī*"

## **2.2. Objectives:**

In this work, we set ourselves various general objectives regarding study of the interaction between Islam and Judaism, all of which are illustrated in one particular case: that of the Karaite exegete al-Qirqisānī.

The initial aim that marked the entire project was to establish the origin and characteristics of the use of *qiyās*, a fundamental tool for exegesis and for Jewish and Islamic jurisprudence, through the context of epistemology and, more concretely, of the evaluation of different forms of knowledge.

With this goal in mind other subsidiary objectives were posed, among which are the following:

- To determine the evaluation of the different forms of knowledge that is made in Islam and Judaism in the medieval period, and establishment of the impact of these epistemological theories in exegesis of the sacred text.
- To describe and assess the repercussion of the controversy sparked off by the acceptance of demonstrative “or acquired” knowledge, of a rationalist nature, in Islam and Judaism, within the fields of theology, and of jurisprudence.
- To investigate the relation that links “demonstrative knowledge” as a source of knowledge with use of the method *qiyās* (rational analogy).
- To study the several forms of interaction between classical Greek culture, Islam and Judaism and evaluate two generally accepted theories: the origin of *qiyās* in Greek philosophy and the influence of Islam on Judaism in the field of epistemology and the use of *qiyās*.
- To examine in depth the norms for use of *qiyās* in Islam and Judaism.

Both the main and the subsidiary objectives were studied in a general way in Islam and Judaism and, specifically, in the work by the great Jewish exegete Ya‘qūb al-Qirqisānī. Three additional objectives were added to the analysis al-Qirqisani’s theories:

- To collect and systematize the information concerning knowledge sources and the use of *qiyās* that is dispersed throughout sources that have as yet scarcely been examined, including the *Book of lights and watchtowers* “*Kitāb al-anwār wa-l-marāqib*” (*Kitāb al-anwār*), published in Arabic<sup>3</sup> but with no translation into Western languages.
- To broaden knowledge about the ideas of this Karaite thinker and of contemporary thinkers too, through new and still unpublished manuscript sources.
- To identify the Islamic sources that influence al-Qirqisānī’s thinking.

### 1.3. Methodology:

This research work has been structured around different research lines, broken down chronologically into a first and a second stage.

---

<sup>3</sup> Al-Qirqisānī, Ya‘qūb, *Kitāb al-anwār wa-l-marāqib*, Leon Nemoy (ed.), New York; The Alexander Kohut Memorial Foundation, 5 vols., 1939-1943.

In the first stage, two tasks unfolded in parallel, following their appropriate work modes:

- Establishment of the current status of the issue through modern bibliography, concerning the methodology of exegesis and extraction of legal rules from the sacred text among Jews and Muslims in the Middle Ages. This work was executed by means of the systematic reading of reference works, articles and monographs that were accessible in the three libraries where I usually studied: the Library of the Faculty of Philology of the UCM, the Félix María Pareja Islamic Library and, in particular, the Tomás Navarro Tomás Library (CCHS-CSIC). In the latter, I had access to numerous databases and electronic resources including the Index Islamicus, which all made my work considerably easier.
- Reading of primary sources already published in Arabic by Judeo-Arabic, by Muslim and Jewish authors in the 10<sup>th</sup> to 12<sup>th</sup> centuries, prominent amongst which is a work that has proved fundamental to my studies: the *Kitāb al-anwār wa-l-marāqib*, by al-Qirqisānī. These readings allowed me to summarize and systematize for myself theories concerning the central points of this research work, which are not always reflected in modern bibliography on these topics or follow different interpretations from those I have adopted.

In the second stage, my work focussed on new tasks, requiring their appropriate methodologies:

- A search for primary sources that might furnish additional information on the initial conclusions reached in the first stage, especially with reference to forms of knowledge and their importance for understanding the functioning of the use of qiyas in its manifold dimensions. I developed this work using databases such as the Friedberg Genizah Project, which contains the digitalized version of hundreds of Judeo-Arabic manuscripts and, first and foremost, through an in-situ consultation, during a three-month stay in the United Kingdom, at two libraries that are particularly relevant in my field of work: Cambridge University Library (Cambridge) and the British Library (London). Unpublished manuscripts from the Taylor-Schechter Genizah Collection at the University of Cambridge, were also key for my research. The edition and treatment of the information contained in those manuscripts was supervised by the co-director of my doctoral thesis, Dr Geoffrey Khan from the University of Cambridge, observing the “School de

Jerusalem” working approach commonly employed with Judeo-Arabic materials, which means that the linguistic features of the original work and its alphabet are respected.

- All the information gathered from primary and secondary sources was selected in the final stage and arranged in new categories that are adapted to the conclusions I have arrived at during the whole process; one example is that an essential place is afforded to epistemology as a way of understanding the use of *qiyās*.

Lastly, as a methodological principle in the entire thesis, I have attempted to offer a comparatist perspective between Islam and Judaism that I understand to be the only coherent way to grasp the intellectual development that took place among Jews and Muslims in the period between the 10<sup>th</sup> and 12<sup>th</sup> centuries, the influence of which continues to be felt today.

#### **1.4. Structure:**

The structure of this doctoral thesis is closely associated with the methodological approach adopted for the execution of the research work, that is, a comparative analysis of Islam and Judaism, and concretely, within the latter, of the figure of al-Qirqisānī, in that he was an exegete of the greatest importance for the topic under study. Each subject is initially addressed within the context of the Islamic world, which is where development of the epistemological debate first occurs, and examined later within Judaism, in this case paying particular attention to the opinions of the exegete around whom our analysis revolves.

The thesis is formally structured in three large blocks: the first two are of a theoretical nature while the third is documentary in approach. The first part is devoted to the definition of knowledge sources and reflection on them, with special attention to knowledge that has rationalist roots, that is, to “demonstrative knowledge”, and controversial issues that arose due to its use in the theological field. This part is broken down into two sections, the first of which covers the origin of and debate around

knowledge sources in Islam, while in the second the subject is tackled from the perspective of Judaism.

The second part is devoted to “demonstrative knowledge” and, more specifically, to a key tool that arises from the use of such knowledge: rational analogy (or *qiyās*). In it we explain the meaning of *qiyās*, its rules and conditions among Muslim jurists and their discrepancies regarding its utilization as an argument when extracting legal rulings. We then go on to present the same subject from a Jewish perspective, taking a special look at the opinions of Sa‘adia Gaon and al-Qirqisānī. This second block closes with a brief discussion as to whether the first uses of analogy were Islamic or Jewish and the relation of this methodology with logical and dialectical analogy in the Greek world.

The third block in this doctoral thesis consists of a documentary appendix which includes the edition of relevant fragments from primary sources cited in the thesis, accompanied by a summary and comments on the contents.

This work ends with a summary of the conclusions obtained in the development of this work, and a section devoted to the modern bibliography and primary sources utilized in this doctoral thesis.

### **1.5. Previous studies and relevance of the present research work:**

The use of *qiyās* has been dealt with in numerous studies and research both in Islam and in Judaism, especially in the areas of exegesis and jurisprudence. To a lesser degree, *qiyās* has also been the object of research in the field of grammatical studies in Arabic and Hebrew. In research into this subject two common characteristics can be observed: on the one hand, *qiyās* is generally considered in isolation from the philosophical context in which it originates, as a tool for interpretation of the sacred text and as a mechanism for elucidation of sacred law. On the other hand, another characteristic shared by all the works undertaken to date is the highlighting of the influence of Greek thought in the origin of its use within Islam and, later, in Judaism.

In the present work, we have dealt with this subject in a context that has so far been practically uncharted, that of epistemology, as a framework within which not only must its use be understood, but also the whole controversy generated regarding its validity as

a tool for interpreting the sacred text. The type of knowledge that *qiyās* falls into, “demonstrative knowledge”, was the subject of passionate intellectual discussion in both Islam and Judaism, with profound theological repercussions. In this thesis, we considered it essential to examine the origin and use of *qiyās* in the context of epistemology and, more specifically, as an integral part of this kind of knowledge, a perspective that had only partially been tackled until now, by Haggai ben Shammai in his dissertation.

In keeping with previous works on this subject, the influence of Greek philosophy was understood to be essential in this thesis when addressing the development of epistemology and of *qiyās*. As a new feature, we have contributed a complementary view of the study of cultural interaction and the influences brought to bear by some groups on others. More specifically, we related the use of *qiyās* in the area of Jewish jurisprudence with earlier methods utilized among Jews before the arrival of Islam, and unrelated with the Greek world. Within a complex system where some cultures are transmitted to others, the earlier Jewish *qiyās* would enter Judaism once again, after experiencing a process of Hellenization and Islamization, as this thesis will show. As is shown in the corresponding section, even where the root origins of the use of *qiyās* in legal matters were not Islamic, the full development of this method took place within Islamic theological schools as they endowed themselves with new and original rules and principles. It was this developed version of *qiyās* that was transferred into the contemporary Jewish world during the medieval period.

It should be noted that the exegete on whom treatment of this topic focuses, al-Qirqisānī, has been the object of attention of several studies over the last decades, following the opening of the Firkovich collection of manuscripts (National Library of Russia, Saint Petersburg) at the end of the 20<sup>th</sup> century. The contents of this collection, and especially of the Second Collection, are mostly the work of Karaite authors, and they have given a spectacular boost to the progress of knowledge concerning this Jewish group, in which the figure of al-Qirqisānī is prominent. In this study, our approach is based on previous works that analyse his work, but goes further than they did, broadening our analysis and identifying the Islamic sources from which a good number of his own theories and methodology for analysis of the sacred text proceeded. In

addition, we used sources that are still unpublished and, prominent among them, is the *Book of lights and watchtowers* “*Kitāb al-riyāḍ wa-l-ḥadā’iq*” (*Kitāb al-riyāḍ*)<sup>4</sup>.

As a last point, the topic we present has a relation with problems that are still experienced both in the Islamic and in the Jewish world, in that the clash between supporters and detractors of “demonstrative knowledge” that we studied in the first centuries of the Islamic period is still visible in the world today, in the shape of supporters and detractors of the application of a rational methodology in religious matters.

---

<sup>4</sup> The manuscript of this book is kept in the British Library (London), MSS. Or. 2557, fols. 1r-12v, and Or. 2492. The first manuscript (fols. 1r-12v) was edited by Hirschfeld, Hartwig, *Qirqisānī Studies*, London: Jews' College Publications, 6, 1918, pp. 39-59. And most of the second manuscript of *Kitāb al-riyāḍ* (fols. 1r-54v) (fols. 55r-75r) was edited by Ben-Shammai, Haggai, *The Doctrines of Religious Thought of Abu Yūsuf Ya'qub al-Qirqisānī and Yefet Ben 'Eli* (Doctoral Thesis), Jerusalem: The Hebrew University, 1977. See also Chiesa, “A New fragment of al- Qirqisānī’s *Kitāb al-Riyāḍ*”, p. 175, notes 5 and 6; idem, “Dai "Principi dell'esegesi biblica» di Qirqisani”, *Jewish Quarterly Review*, 73, 1982, (pp. 124-137), pp. 125-126.



# **1. PRIMERA PARTE: TEORÍAS EPISTEMOLÓGICAS EN EL ISLAM Y EL JUDAÍSMO MEDIEVAL**

## 1.1.Introducción

La epistemología, especialmente en lo referido a las fuentes del conocimiento, fue uno de los temas más importantes de los que se ocuparon los teólogos musulmanes durante la Edad Media, tanto entre quienes se dedicaban a la filosofía como entre quienes se dedicaban a la jurisprudencia<sup>5</sup>. Tras la muerte del Profeta (en el año 632 d. C) y, más tarde, durante el período de los compañeros de alto rango del Profeta (aṣ-Ṣaḥāba), sus Seguidores (at-Tābi‘īn) necesitaban estabilizar la estructura religiosa del islam, en un contexto de progresiva convivencia con otras culturas.

A partir de la mitad del siglo VII, el islam empezó a extenderse por otras zonas como Persia, la Península Ibérica, Irak y el norte de África<sup>6</sup>. Muchos de los habitantes originarios de estos territorios se convirtieron al islam, aportando nuevas ideas y filosofías propias de sus anteriores religiones que fueron aceptadas y absorbidas por muchos teólogos musulmanes. Una de las principales corrientes intelectuales que entraron en el mundo musulmán fue la de la filosofía griega. Se introdujo en el islam ya parcialmente imbuida de la doctrina cristiana, tras la época de contacto que se produjo durante el Bajo Imperio Romano y del Imperio Bizantino<sup>7</sup>.

La preocupación epistemológica es uno de los pilares de la construcción histórica de la filosofía en el islam. Dentro del mundo musulmán, los mu‘tazilíes, que aparecieron en Basora y Bagdad a mediados del siglo VIII, fueron una de las escuelas más importantes que trataron este tema. Estas escuelas convergieron con la filosofía de Aristóteles y aceptaron su método interpretativo-religioso, sobre todo, el método racionalista. Con posterioridad, se extendió la epistemología al resto de las escuelas islámicas y al mundo judío coetáneo, como consecuencia de la convivencia y las dinámicas mutuas de aculturación<sup>8</sup>.

Para abordar este tema he dividido esta parte en dos capítulos. En el primer capítulo trataré, en primer lugar, sobre los modelos de clasificación y tipos de conocimiento del

---

<sup>5</sup> Ben Hallaq, Wael, *A history of Islamic legal theories: an introduction to Sunni "usul al-fiqh"*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, pp. 37-38.

<sup>6</sup> Yūsuf Mūsā, Muḥammad, *Al-madḥal li-dirāsāt al-fiqh al-islāmī*, El Cairo: Dār al-Fīkr al-‘Arabī, 1ª ed., 2009, p. 29.

<sup>7</sup> Ramón Guerrero, Rafael, *Filosofías árabe y judía*, Madrid: Síntesis 1ª ed., 2004, pp. 38-40; Ben-Shammai, Hagai, “Kalām in medieval Jewish philosophy”, en *History of Jewish philosophy*, Daniel H. Frank - Oliver Leaman (eds.), London; New York: Routledge, 2 vols, 1997, v. 2, (pp. 91-117) p. 92.

<sup>8</sup> Ben-Shammai, “Kalām in medieval Jewish philosophy”, pp. 93-107.

mundo clásico que se reflejan en las fuentes musulmanas medievales, para pasar a continuación a tratar el mismo asunto, pero desde el punto de vista estrictamente islámico. Y dentro del islam, voy a distinguir entre la definición del concepto de las fuentes del conocimiento según los primeros estudiosos islámicos (*Ahl al-salaf*) y entre los teólogos de las escuelas islámicas racionales (*mutakallimūn*), que aparecieron posteriormente en la época del comienzo del califato abasí (mitad del s. X. d. C). Dentro de este segundo grupo me detendré en comentar sus divergencias internas y distintas opiniones en torno a este tema.

En el segundo capítulo pasaré a hablar sobre el nacimiento de la epistemología en el mundo judío y la influencia recibida del mundo islámico. Y para esto, me voy a centrar en dos de las figuras más importantes dentro del mundo judío del siglo X: Sa'adia Gaón y al-Qirqisānī. Los dos están considerados los teólogos más relevantes que han hablado de este tema. A través de nuestro estudio del tema de las fuentes del conocimiento según estos pensadores judíos comprobaremos el gran impacto que tuvo en ellos el pensamiento islámico contemporáneo, especialmente la escuela mu'tazilī.

## 1.2. Capítulo uno: la epistemología en el mundo islámico

### 1.2.1. Clasificaciones y tipos de conocimiento en el mundo clásico según se refleja en fuentes musulmanas medievales

Podemos conocer aspectos de la filosofía griega clásica respecto al tema de las clasificaciones y tipos de conocimiento a través de las fuentes islámicas medievales. Según estas fuentes, había diversas corrientes dentro del mundo griego clásico: en primer lugar, los sofistas (s. V a. C), criticados por Aristóteles, quienes impugnaban el conocimiento en sí mismo. Afirmaban que no existían verdades absolutas para las ciencias ni para las informaciones sensoriales; por lo tanto, negaban la validez de los cinco sentidos: la vista, el oído, el olfato, el gusto y el tacto. Igualmente negaban todo lo que se basa en la razón y el sistema axiomático como una facultad común de todos los humanos y, por ende, la capacidad de deducir conocimientos a través de un proceso de visualización, reflexión y razonamiento (conocimientos demostrativos). Sostenían que las cosas se consideran tal y como se piensan y se imaginan, tal como si se vieran en un sueño.

Eso es lo que manifiestan varias referencias islámicas medievales, como el *Kitāb al-bad' wa-l-ta'rīh*<sup>9</sup> (=K. *al-bad'*<sup>10</sup>) de al-Muṭahhar b. Ṭāhir al-Maqdisī (m. 966, d. C) en Siyistān, Samánidas<sup>11</sup>; figura relevante de al-mu'tazila, *al-Tawhīd* de al-Māturidī (m. 994-5, d. C)<sup>12</sup>; y *al-Wāḍih*, de Ibn 'Aqīl (m. 1119, d. C) en Bagdad<sup>13</sup>. Las figuras de los mu'tazilíes, como Abū al-Qāsim al-Balḥī al-Ka'abī (m. 931, d. C)<sup>14</sup>, el fundador de los

<sup>9</sup> Huart, M. CL, *Le livre de la création de Abou-Zéïd Aḥmad ben Sahl El-Balkhī*, París: Ernest Leroux, 3 vols, 1899, v. 1, p. 48: 4-13 (texto árabe); Véase también Rosenthal, Franz, *Knowledge triumphant: the concept of knowledge in medieval Islam*, Leiden; Boston: Brill, 1970, pp. 215 y 230.

<sup>10</sup> El trabajo se atribuye erróneamente a Al-Balḥī. Pero en realidad, el verdadero autor de este libro es al-Muṭahhar b. Ṭāhir al-Maqdisī.

<sup>11</sup> Para tener más información sobre este autor véase Brockelmann, Carl, *Geschichte der arabischen Litteratur. Supplement*, Leiden: E. J. Brill. 1937-1942, p. 222; Sezgin, Fuat, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, Leiden: E.J. Brill, 15 vols, 1967, v. 1, p. 337.

<sup>12</sup> Al-Māturidī al-Samarqandī, Abū Maṣṣūr, *Kitāb al-tawhīd*, Faṭḥ Allah Ḥoleif (ed.), Beirut, 1970; Rosenthal, *Knowledge triumphant*, pp. 210 y 215. Se puede encontrar bibliografía adicional sobre Al-Balḥī al-Ka'abī en Van Ess, Josef, "Abū l-Qāsem al-Balkī al-Ka'bī", en *Encyclopaedia Iranica*, v. 1, London; Boston: Routledge & Kegan Paul, 1985, (pp. 359-362); El-Omari, Racha, "Abū l-Qāsim al-Balkhī al-Ka'bī's Doctrine of the Imama", en *A Common Rationality: Mu'tazilism in Islam and Judaism*, Camilla Adang-Sabine Schmidtke-David Sklare (eds.), Würzburg: Ergon Verlag, 2007, (pp. 39-57).

<sup>13</sup> Ibn 'Aqīl, Abū Al-Wafā, *al-Wāḍih fī uṣūl al-fiqh*, George Makdisi (ed.), Beirut: al-Ma'had al-almānī lil-Dirāsāt al-Šarqiyya - Berlín: al-Kitāb al-'Arabī, 5 vols, 1996-2002, v.4: sección 2, p. 124.

<sup>14</sup> 'Abd al-Ŷabbār al-Hamaḍānī, Al-Qāḍī Abū Al-Ḥasan, *Nukat al-kitāb al-mugnī: muḥtaṣar munaqqah min al-mugnī fī abwāb at-tawhīd wa-l-'adl al-kalām fī l-tawlīd, al-kalām fī l-istiṭā'a, al-kalām fī l-taklīf*,

escuelas de Bagdad<sup>15</sup>, y Abū ‘Alī Al-Ġubbā’ī (m. 915, d. C, Basora) y al-Aṣ‘arī (m. 935, d. C)<sup>16</sup>, declararon que muchos filósofos no querían debatir con los sofistas, en reacción a su negativa a que se pudieran adquirir conocimientos a través de los cinco sentidos y del sistema axiomático; se les consideraba, por ende, indignos de ser tenidos en cuenta para un debate serio<sup>17</sup>. Al-Qāḍī ‘Abd al-Ġabbār (m. 1025, d. C), escribió un “Capítulo para refutar lo que dijeron quienes negaron las verdades” (= *Faṣl fī ibtāl qawl man yanfi al-ḥaqā’iq*), para impugnar lo que presupusieron aquellos que negaron los conocimientos y las verdades. Al-Qāḍī ‘Abd al-Ġabbār se apoyó, para ello, en las opiniones de algunas figuras de los mu‘tazilīes, como Abū al-Qāsim al-Balḥī, Abū ‘Alī al-Ġubbā’ī y Abū Hāšim al-Ġubbā’ī (m. 933, d. C, Bagdad<sup>18</sup>). Este autor concluye que los sofistas opinaban que lo que se percibe a través de los cinco sentidos es igual a lo que se ve en un sueño<sup>19</sup>.

El segundo tipo de pensadores, al que habrían pertenecido todo el resto, creía en los conocimientos y en las verdades, pero, en lo que respecta a la existencia de Dios, se dividía a su vez en dos grupos: el primero, *al-dahrīyya* (=Ateístas/ Materialistas), compuesto por quienes no creían ni reconocían la existencia de Dios; y el segundo compuesto por quienes sí creían en su existencia<sup>20</sup> y que eran mayoría. Por otro lado, entre quienes creían en Dios, no hubo acuerdo acerca de su naturaleza y esencia. Tampoco hubo acuerdo acerca de cómo se consigue el conocimiento de las cosas en general. Estos dos temas fueron las cuestiones más importantes que trataron los teólogos musulmanes durante la Edad Media. Dichos temas se convirtieron en un campo de interés y discusiones a partir del período de las escuelas tradicionalistas islámicas; luego se desarrollaron durante la época de las escuelas de la dialéctica teológica racionalista (los mutakallimīes), como se verá a continuación.

---

*al-kalām fī l-nazar wa-l-ma‘ārif*, ‘Umar Ḥamdān - Sabine Schmidtke (eds.), Beirut: al-Ma‘had al-Almānī lil-Dirāsāt al-Šarqiyya, 1ª ed., 2012, p. 217.

<sup>15</sup> Véase Schmidtke, Sabine, “The Karaites' Encounter with the Thought of Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī (D. 436/1044). A Survey of the Relevant Materials in the Firkovitch-Collection, St. Petersburg”, *Arabica*, 53: 1, 2006, (pp. 108-142), p. 109.

<sup>16</sup> Ibn Fūrak, Abū Bakr, *Maqālāt al-Šayḥ Abī-l-Ḥasan al-Aṣ‘arī. Imām Ahl al-Sunna*, Aḥmad ‘Abd al-Raḥīm al-Sāyeḥ (ed.), El Cairo: Maktabat al-ṭaqāfa al-dīniyya, 1ª ed, 2005, p. 12.

<sup>17</sup> Huart, *Le livre de la creation*, v. 1, p. 48: 4-13 (texto árabe).

<sup>18</sup> Van Ess, Josef, “The Logical Structure of Islamic Theology”, en *Logic in classical Islamic culture*, Gustave E. Von Grunebaum (ed.), Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1970, (pp. 21-50), p. 21.

<sup>19</sup> ‘Abd al-Ġabbār al-Hamaḍānī, *Nukat al-kitāb al-mugnī*, p. 228.

<sup>20</sup> Al-Qirqisānī, *Kitāb al-anwār*, v. 1, p. 78.

## 1.2.2. Clasificaciones y tipos de conocimiento en el mundo islámico medieval

### 1.2.2.1. Escuelas Tradicionales (*ahl al-sunna* o *ahl al-ḥadīth*) y Escuelas de Opinión Personal (*ahl al-raʾī*)

Los primeros eruditos islámicos otorgaban más importancia a los estudios de la jurisprudencia (*al-fiqh*) y la legislación (*al-ṣarīʿa*) que a las fuentes de conocimiento desde una perspectiva filosófica. Para ellos, las fuentes de legislación incluían todas las directrices del conocimiento; por consiguiente, su postura redundó en un concepto teológico limitado e incompleto, que prescindía del debate epistemológico.

Al final de la era de los Califas Ortodoxos en el año 661, d. C, los alfaquíes tuvieron como prioridad el establecimiento canónico de las fuentes de la legislación islámica, a partir de las cuales, a su vez, se derivan todas las disposiciones legales. En este contexto, surgió una diferencia de enfoque entre alfaquíes, originada en el valor que se le otorgó a la opinión personal (*iṭihād*) para la comprensión de las leyes acerca de cuestiones poco claras o confusas. Aparecieron dos tendencias en la jurisprudencia islámica: la primera era de los que se apoyaban en *al-hadiz*<sup>21</sup> (hechos del Profeta); y la segunda, los que reivindicaban la opinión o la especulación racional (*Ahl al-raʾī*, *Ahl al-naẓar*)<sup>22</sup>.

Los que se apoyaban en *al-hadiz* pensaban que la ley se obtiene a través del Corán, la *sunna* (=hadiz) y el consenso de los compañeros del Profeta (*iṣmāʿ aṣ-Ṣaḥāba*). Sin embargo, esto no significa que ellos negaran siempre el uso de la razón y la opinión racional. Su diferencia principal con la gente de *Ahl al-raʾī*, es decir, los partidarios del uso de la interpretación personal, era que ellos reconocían como verdaderos ciertos dichos atribuidos al Profeta que éstos negaban.

---

<sup>21</sup> Sobre *al-hadiz* véase Lucas, Scott C., “Major Topics of the Hadith”, *Religion Compass*, 2, 2008, (pp. 226-239).

<sup>22</sup> Motzki, Harald, *The origins of Islamic jurisprudence: Meccan fiqh before the classical schools*, Leiden: Brill, 2002, pp. 12-13; Coulson, Noel, *A history of Islamic law*, Edimburgo: Edinburgh University Press, 1964, p. 61; Inayatullah, Sh, “Ahl-i Ḥadīth”, en *Encyclopaedia of Islam*, 2ª ed., P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs (eds.), consulted online on 31 January 2017 [http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912\\_islam\\_SIM\\_0380](http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_0380), first published online: 2012; Schacht, Joseph, “Aṣḥāb al-Raʾī”, en *Encyclopaedia of Islam*, 2ª ed., P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs (eds.), Consulted online on 31 January 2017 [http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912\\_islam\\_SIM\\_0775](http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_0775), first published online: 2012.

Los de *Ahl al-ra'ī* creían que la Legislación Divina contaba con bases sólidas y razonables en las que apoyarse, el Corán y la *sunna*, y que el Profeta había aclarado todos los aspectos de la Ley antes de morir. Aun así, aceptaban el uso de la opinión personal como lo hacían a veces los Compañeros del Profeta (*aṣ-Ṣaḥābah*). De lo contrario no progresaría la Legislación y no avanzaría la Jurisprudencia, sobre todo, al darse cuenta de que se atribuyeron falsos dichos al Profeta. Este grupo consideraba que la opinión y la analogía racional (*qiyās*) eran algo importante para conocer la Ley, aunque insistían en que la fuente originaria era el Corán y los dichos no manipulados del Profeta.

Los partidarios de seguir la *sunna* se concentraban en Ḥiṣṣāz, mientras que los partidarios de la opinión personal y de la analogía racional, en Iraq. Esto no resulta extraño si se considera que Ḥiṣṣāz es la cuna de *la sunna*, la patria de los primeros Compañeros del Profeta, mientras que Iraq está lejos del núcleo original del islam, y tiene una larga y rica historia en la que se sucedieron distintas tradiciones culturales. Podría sostenerse, de hecho, que en Iraq hubo un crisol histórico de diferentes mentalidades, y que esto favoreció el enfoque de adoptar la opinión personal y la analogía racional<sup>23</sup>.

Sa'īyd b. Musayyīb (m. 715, d. C, Medina), está considerado el líder del grupo de *al-hadiz*. Por otra parte, Ibrahim b. Yazīd el Naḥa'ī (m. 715, d. C, Kufa), maestro de Ḥamād b. Abū Sulaymān (m. 738 d. C. Kufa<sup>24</sup>), era el líder de la escuela de los partidarios de la opinión personal y la analogía racional. Los partidarios de *al-hadiz* se ramificaron en māliquíes<sup>25</sup>, šāfi'íes<sup>26</sup> y ḥanbalíes<sup>27</sup>: a ellos pertenecían también los

---

<sup>23</sup> Motzki, *The origins of Islamic jurisprudence*, p. 7; Yūsuf Mūsà, *Al-madḥal li-dirāsāt al-fiqh al-islāmī*, pp. 48-49.

<sup>24</sup> Véase Schacht, Joseph, *An introduction to Islamic law*, Oxford: Clarendon Press, 1982, p. 31.

<sup>25</sup> El pensamiento mālikí constituye una de las cuatro escuelas de derecho que existen dentro del islam suní y representa la tradición de la ciudad de Medina. Fue fundada por Mālik b. Anas, muerto en 795 d. C, líder de *Ahl al-ḥadīṭ*. La escuela mālikí se funda a propuesta del califa al-Manṣūr y pretende unificar las diferentes prácticas jurídicas en el islam de la época en una sola. A partir de este momento se extiende desde Medina hacia el oeste, siendo predominante en el norte de África y en la Europa islámica de la época. Véase Yūsuf Mūsà, *Al-madḥal li-dirāsāt al-fiqh al-islāmī*, pp. 142-151; Ramadan, Hisham M, *Understanding Islamic Law: From Classical to Contemporary*, Rowman Altamira, 2006, pp. 26-27; Cornell, Vincent J, *Voices of Islam*, Greenwood Publishing Group, 5 vols, 2006, v. 1, p. 160.

<sup>26</sup> La escuela šāfi'ī se encuentra entre las cuatro escuelas de derecho suní y recibe el nombre de su fundador, el imán aṣ-Šāfi'ī (767-820 d. C). Véase Yūsuf Mūsà, *Al-madḥal li-dirāsāt al-fiqh al-islāmī*, pp.

ẓāhirīes, seguidores de Dāwūd b. ‘Alī al-Ẓāhirī (m. 883, d. C, Bagdad) y, más tarde, de Ibn Ḥazm (m. 1064, d. C, Al-Andalus). La escuela de los ḥanafīes<sup>28</sup>, fundada por Abū Ḥanīfa (m. 769, d. C, Kufa), en cambio, eran partidarios del uso de la opinión personal<sup>29</sup>.

A pesar de que al principio las escuelas de *Ahl al-ḥadīth* no recomendaban recurrir en exceso a la especulación y la analogía racional, la situación habría cambiado más tarde. Ibn ‘Aqīl sostuvo que la especulación y la interpretación personal eran el método de la mayoría de los alfaquíes (tanto de *Ahl al-ḥadīth* como de *Ahl al-ra’ī*), como el Imam Mālik, el Imam Aḥmad b. Ḥanbal, algunos šāfi‘īes y otros teólogos fundamentales (así como Ibrāhīm el Naḥa‘ī y Abū Ḥanīfa). Según Ibn ‘Aqīl, un pequeño grupo de *Ahl al-ḥadīth* y *Ahl al-ẓāhir* rechazaron este método; se justificaron sosteniendo que los prejuicios de la mente lo invalidan. Por ello, postularon que las únicas fuentes para adquirir conocimientos eran el Corán y la *sunna*, o bien lo que se consigue necesariamente a través de los cinco sentidos<sup>30</sup>.

La epistemología islámica se desarrolló en nuevas direcciones durante la época del Califato Abbasí y, especialmente, tras la aparición de las escuelas filosóficas o teológicas racionales (*falāsifa wa mutakallimūn*). A partir de esa época, el concepto de la epistemología se hizo cada vez más presente, y empezó a contener ciertos aspectos filosóficos y racionales (pensamiento aristotélico), cosa que puede apreciarse en los libros de Al-Kindī (m. 873, d. C), Al-Farābī o Farabius (m. 950, d. C) y Ibn Sinā o

---

136-141; Ben Hallaq, Wael, *An Introduction to Islamic Law*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 31.

<sup>27</sup> Es otra de las cuatro escuelas de derecho suní. Su origen se atribuye al Imam Aḥmad b. Ḥanbal (780-855 d. C, Bagdad). Véase Yūsuf Mūsā, *Al-madhāl li-dirāsāt al-fiqh al-islāmī*, pp. 152-156; Ramadan, *Understanding Islamic Law*, pp.24-29; Mack, Gregory, “Jurisprudence”, en *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought*, Gerhard Böwering (ed.), Princeton University Press, 2012, (pp. 288-290), p. 289.

<sup>28</sup> La escuela *ḥanafī* es otra de las cuatro escuelas de derecho suní y fue fundada por Abū Ḥanīfa al-Nu‘mān Ibn Ṭābit (689-769 d. C). Está considerada la escuela más abierta a las ideas modernas. Al mismo tiempo, sigue algunas de las interpretaciones más estrictas de las leyes islámicas. Véase Yūsuf Mūsā, *Al-madhāl li-dirāsāt al-fiqh al-islāmī*, pp. 129-135.

<sup>29</sup> Yūsuf Mūsā, *Al-madhāl li-dirāsāt al-fiqh al-islāmī*, p. 49; Martos Quesada, Juan, “Islam y Derecho: Las Escuelas Jurídicas en Al-Andalus”, *ARBOR: Ciencia, Pensamiento y Cultura*, CLXXXIV 7, 2008, (pp. 433-442), pp. 433 y 438.

<sup>30</sup> Véase *al-Wāḍiḥ*, Maqdisi (ed.), v. 4: sección: 2, p. 354; Huart, *Le livre de la creation*, v. 1, p. 49:7 (texto árabe).



Avicena (m. 1037, d. C), así como más tarde en los de Ibn Rušd o Averroes (m. 1198, d. C)<sup>31</sup>.

### 1.2.2.2. El desarrollo del tema de la epistemología en el *kalām* islámico

#### 1.2.2.2. 1. Los orígenes del *kalām* en el islam medieval.

- *Kalām* es un término que literalmente significa “discurso” entre dos personas sobre cualquier cuestión. Sin embargo, este término se utilizaba de manera muy frecuente en la teología islámica en el sentido de “dialéctica”, o una demostración/argumento racional a partir de la cual se puede afirmar alguna tesis o negarla. El significado más técnico del *kalām* es “teología especulativa”. En el contexto religioso esta palabra, *kalām*, a mediados del siglo octavo, llegó a identificarse con un método de discusión racional sobre asuntos relacionados con las doctrinas religiosas o cuestiones político-religiosas. Este término originalmente se deriva del término griego *διάλεξις*<sup>32</sup> el cual había sido usado por los Padres de la Iglesia orientales en el mismo contexto. Los que utilizaban ese método de discusión eran denominados *mutakallimūn*<sup>33</sup>. Para ellos el conocimiento no era un fin en sí mismo, sino, más bien, un medio al servicio de las doctrinas religiosas. A los *mutakallimūn* o *mutakallimies* también se les llamaba *falāsifa*<sup>34</sup>, nombre que suele hacer referencia a los filósofos en las tres religiones: musulmana, cristiana y judía, influidos por el pensamiento filosófico griego, especialmente el aristotélico<sup>35</sup>.

Hay muchos factores que pueden haber contribuido de una forma u otra a la formación de la ciencia del *kalām*: primero, la aparición de la herejía (=pensamiento libre) dentro del mundo islámico y, especialmente, en el período de entre el final del Califato Omeya y el surgimiento del estado Abasí (hacia mediados del siglo VIII), así como la presencia de algunos estudiosos que se interesaron en todo lo nuevo en terminología y pensamiento religioso. Segundo, las traducciones al árabe de la filosofía griega que se

<sup>31</sup> Véase Ramón Guerrero, *filosofías árabe y judía*, pp. 83-245.

<sup>32</sup> Véase Van Ess, Josef, “Disputationspraxis in der islamischen Theologie. Eine vorläufige Skizze”, *Revue des études islamiques*, 44, 1976, (pp. 23-60), p. 24.

<sup>33</sup> Bakar, Osman, *Classification of knowledge in Islam: a study in Islamic philosophies of science*, Foreword by Seyyed Hossein Nasr, Cambridge: Islamic Texts Society, 2012, pp. 182-183.

<sup>34</sup> Para tener un concepto más amplio sobre *falāsifa* véase Arnaldez, R, “Falāsifa”, en *Encyclopaedia of Islam*, 2ª ed., P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs (eds), [http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912\\_islam\\_COM\\_0208](http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0208), first published online: 2012.

<sup>35</sup> Frank, Richard M, “The Science of Kalām”, *Arabic Sciences and Philosophy*, 2, 1992, (pp. 7-37); Van Ess, “The logical Structure of Islamic Theology”, pp. 23-24; Gardet, Louis, “Ilm al-Kalām”, en *Encyclopaedia of Islam*, 2ª ed., P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs (eds.), [http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912\\_islam\\_COM\\_0366](http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0366) First published online: 2012; Ben-Shammai, “Kalām in medieval Jewish philosophy”, p. 91.

produjeron en la segunda mitad del siglo VIII en la época del califa abasí al-Manṣūr (m.775, d. C) y posteriormente en la época del califa Hārūn al-Rašīd (m. 808, d. C) y su hijo al-Ma'mūn (m. 833, d. C)<sup>36</sup>. Esa filosofía era aceptable dentro del pensamiento teológico islámico. Tercero, la fricción cultural entre los teólogos musulmanes y cristianos, así como los debates que se hicieron en esta área, demuestra que el pensamiento teológico islámico estuvo influido por el cristiano, que a su vez había sido influido por la filosofía griega en diversas áreas. Cuarto, la presencia de intelectuales de otras religiones que se convirtieron al islam y que introdujeron ciertos cambios en el pensamiento y la teológica islámica. El árabe fue el idioma utilizado por dichos intelectuales a la hora de entrar en discusiones filosóficas de índole religiosa<sup>37</sup>.

#### 1.2.2.2.2. Escuelas del *kalām*:

##### - Los mu'tazilíes y sus principios teológicos

El grupo más conocido dentro del *kalām*<sup>38</sup> islámico, es el de los mu'tazilíes. Las actividades de este movimiento comenzaron en la mitad del siglo VIII en Basora<sup>39</sup>. Sus doctrinas fueron posteriormente reconocidas como la teología oficial por la dinastía abasí, sobre todo en la época del Califa al-Ma'mūn y también en la de sus sucesores al-

<sup>36</sup> Kraemer, Joel, "The Islamic context of medieval Jewish philosophy", en *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*, Frank, Daniel H - Leaman, Oliver (eds.), Cambridge: Cambridge University Press, 1ª ed., 2003, (pp. 38-68), p. 41.

<sup>37</sup> Sobre este aspecto véase Cook, Michael, "The Origins of Kalām", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 43, 1980, (pp. 32-43); Makdisi, George, "Meditations and Sermons of Ibn Aqīl in Eleventh- and Early Twelfth-Century Baghdad", en *Prédication et propagande au Moyen Âge. Islam, Byzance, Occident: Penn-Paris-Dumbarton Oaks Colloquia: session des 20-25*, Colloques Internationaux de La Napoule (3º. 1980)-George Makdisi-Janine Sourdel Thomine (eds.), Paris: Presses Universitaires de France, 1983, (pp. 149-164), pp. 149-150; Ben-Shammai, "Kalām in Medieval Jewish Philosophy", pp. 91-92.

<sup>38</sup> Sobre el uso del *kalām* en Judaísmo e Islam, véase Cook, "The Origins of Kalām"; van Ess, Josef, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: eine Geschichte religiösen Denkens im frühen Islam*, 1990; idem, "The Logical Structure of Islamic Theology"; idem, "Disputationspraxis in der islamischen Theologie.", ( pp. 23-60); Frank, Richard M, "Kalām and Philosophy, A Perspective from One Problem", en *Islamic Philosophical Theology*, P. Morewedge (ed.), 1979, (pp. 71-95); Macdonald, D.B, "Kalām", en *Shorter Encyclopaedia of Islam*, H.A.R. Gibb-J.H. Kramers (eds.), 1995, (pp. 210-214); Madelung, Wilferd, "The Origins of the Controversy Concerning the Creation of the Koran", *Orientalia Hispanica*, 1, 1974, (pp. 504-525); Nasr, Seyyed Hossein - Leaman, Oliver, *History of Islamic Philosophy*, London; New York: Routledge, 1996; Pines, Shlomo, "A Note on an Early Meaning of the Term Mutakallim", *Israel Oriental Studies*, 1, 1971, (pp. 224-240); Wolfson, Harry Austryn, *The Philosophy of the Kalam*, Cambridge etc: Harvard University Press, 1976; Ben-Shammai, "Kalām in Medieval Jewish Philosophy"; Davidson, Herbert A., *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, New York: Oxford University Press, 1987; Sirat, Colette, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, Cambridge: Maison des sciences, 1985.

<sup>39</sup> Madelung, Wilferd- Schmidtke, Sabine, *Rational Theology in Interfaith Communication: Abu l-Husayn al-Baṣrī's Mu'tazilī theology among the Karaites in the Fātimid Age*, Leiden; Boston: Brill, 2006. p. vii; Kraemer, "The Islamic context of medieval Jewish philosophy", p. 58.

Mu'taṣim (m. 842, d. C) y al-Wāṭiq (m. 847, d. C), al igual que durante los primeros años del reinado de al-Mutawakil (m. 861, d. C). Hasta el año 850 el pensamiento racionalista de los mu'tazillíes fue rechazado por el otro bando, es decir, los tradicionalistas suníes (*al-muqalidūn*), quienes no estaban de acuerdo con el uso del sistema de los mu'tazilíes ni con su metodología; de hecho, rechazaban cualquier forma de especulación racional aplicada a las doctrinas religiosas. También existía otro movimiento suní que, aunque hizo uso del método de la especulación, no estaba de acuerdo con los mu'tazilíes sobre algunas ideas filosóficas y lógicas. Este movimiento llegó a ser conocido a partir del siglo X. d. C. por el nombre de al-aṣ'ariyya. El fundador de esta doctrina es Abū al-Ḥassan al-Aṣ'arī (m. 935, d. C, Bagdad), un discípulo del maestro mu'tazilí, Abū 'Alī al-Ġubbā'ī que abandonó dicha escuela por cuestiones teológicas<sup>40</sup>.

Al-aṣ'ariyya o los aṣ'aríes son una escuela teológica racionalista que comparte la misma metodología que los mu'tazilíes, pero difiere en sus teorías teológicas. Las ideas de los aṣ'aríes fueron aceptadas por los ḥanafíes a finales del siglo X d. C. Los aṣ'aríes y los mu'tazilíes difieren en muchas cuestiones. Por ejemplo, los aṣ'aríes creen que Dios no tiene ningún tipo de restricción, es decir, tanto el Mal como el Bien están supeditados a la voluntad de Dios, por lo que todos los hechos humanos tanto buenos como malos responden a la voluntad divina. Si bien es cierto que el hombre realiza diferentes actos de forma libre, estos son creados por Dios. De esta forma, los aṣ'aríes contradicen a los mu'tazilíes en tanto que estos últimos aseguran que la justicia de Dios implica la libertad del ser humano en lo que hace de Malo o Bueno y que sus hechos no son creados por parte de Dios sino por parte del propio hombre<sup>41</sup>.

Sólo han sobrevivido unas pocas obras de los mu'tazilíes, mayormente monografías cortas (en forma de epístolas o respuesta "*rasā'il, masā'il*"), refutaciones, o

<sup>40</sup> Allard, Michel, "En quoi consiste l'opposition faite à al-Ash'ari par ses contemporains hanbalites?", *Revue des études Islamiques*, 28, 1960, (pp. 93-105); Ben-Shammai, *The Doctrines of Religious Thought*, v. 1, p. III.

<sup>41</sup> Ben-Shammai, "Kalām in medieval Jewish philosophy", pp. 92-97; Al-Māturīdī al-Samarqandī, *Kitāb al-Tawḥīd*, Faḥ Allāh Ḥoleif (ed.), pp. 92 y 169-170; Aradi, Naomi, "The origins of the kalām model of discussion on the concept of Tawḥīd", *Arabic Sciences and Philosophy*, 23, 2013, (pp. 135-166), pp. 137 y 138, n 7; Pines, Shlomo, "Some traits of Christian theological writing in relation to Moslem Kalām and to Jewish thought", *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities*, 5, 1976, (pp. 105-125), pp. 116-117; Kraemer, "The Islamic context of medieval Jewish philosophy", p. 58.

heresiografías<sup>42</sup>. Gran parte de la información que poseemos acerca de las opiniones de los pensadores mu‘tazilíes provienen de polémicas, fuentes hostiles (quizás de los aš‘aríes) o autores mu‘tazilíes posteriores que escribieron un compendio del sistema de las escuelas, entre los cuales al-Qāḍī ‘Abd al-Ŷabbār ocupó un lugar destacado.

El sistema teológico de los mu‘tazilíes se recoge en una concisa lista de cinco principios establecidos por el fundador y primer mu‘tazilí, Wāṣil b. ‘Aṭā’a<sup>43</sup>. Estos cinco principios son los siguientes: la unicidad de Dios (*tawḥīd*); la justicia divina (*‘adl*)<sup>44</sup>; la recompensa y el castigo (*al-wa‘d wal-wa‘īd*) (lit. promesa y amenaza); la calificación de todos los actos del ser humano según el criterio religioso-ético, como la creencia y la no creencia, el Bien y el Mal, la alabanza y la culpa (*al-asmā’ wa-’l- aḥkām*)<sup>45</sup>; y el mandato de hacer el Bien y evitar el Mal (*al- ‘amr bil-ma ‘rūff wal-nahī ‘an al-munkarr*) (Corán, 3: 104)<sup>46</sup>.

La categorización y orden de dichos principios son obra de los primeros mu‘tazilíes que siguieron a Wāṣil b. ‘Aṭā’a, siendo aceptados por sus sucesores. De entre ellos, destacan Abū Ḥussayn al-Ḥayyāt, al-mu‘tazilí (siglo X, Bagdad) en su libro *Al-Intiṣār*<sup>47</sup> y su discípulo, Abū al-Qāsim al-Balḥī, que siguió su método y difundió la mayoría de sus teorías y opiniones<sup>48</sup>. Parece que el orden de los principios mu‘tazilíes no habría su

<sup>42</sup> Se puede encontrar abundante bibliografía sobre las obras mu‘tazilíes en Gimaret, Daniel, “Matériaux pour une Bibliographie des Ġubbā’ī”, *Journal Asiatique*, 264, 1976, (pp. 277-332), pp. 277-279. También, para tener más información sobre los manuscritos medievales de este movimiento véase la introducción de al-Qāḍī ‘Abd al-Ŷabbār al-Hamaḍānī, *Nukat al-kitāb al-mugnī*.

<sup>43</sup> Al-Šawāṣī, Sulaymān, *Wāṣil b. ‘Aṭā’ wa-’ārā’uh al-kalāmiyya*, Libya: al-Dār al-‘Arabiyya lil-Kitāb, 1993, p. 137.

<sup>44</sup> al-Mas‘ūdī, ‘Alī b. al-Ḥusayn, *Kitāb al-Tanbīh wa-l-išrāf*, M. J. de Goeje (ed.), Leiden: E. J. Brill, 1967, pp. 112-113; Erder, Yoram, “Early Karaite Conceptions about Commandments Given before the Revelation of the Torah”, *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 60, 1994, (pp. 101-140), p. 112.

<sup>45</sup> Este principio ya ha sido desarrollado por los mu‘tazilíes, pero antes tenía otro nombre que era “manzila bayīna-l-manzilatayīn”, es decir la posición intermedia o el estado intermedio. Al-manzila bayīna-l-manzilatayīn, significa que los que son musulmanes aunque sus actos son malos no van a ir al paraíso directamente tampoco se van a quedar en el infierno eternamente, sino que, están en un estado intermedio entre el paraíso y el infierno. Véase Aradi, “The origins of the kalām”, p. 137; Ben Shammai, “Kalām in medieval Jewish philosophy”, p. 93.

<sup>46</sup> Para tener más información sobre los principios teológicos de los mu‘tazilíes véase Al-Šahrastānī, Muḥammad Ibn ‘Abd al-Karīm, *Kitāb al-milal wa-l-niḥal: Book of religious and philosophical sects*, William Cureton (ed.), London, 1842-46, pp. 165-170; Ben Shammai, Haggai, “The Classification of the Commandments and the Concept of Wisdom in Rav Saadia’s Thought” (Hebreo), *Tarbiz*, 41, 1972, (pp. 170-182) pp. 172-173; idem, “Kalām in medieval Jewish philosophy”, p. 93; Erder, “Early Karaite Conceptions”, p. 113.

<sup>47</sup> Al-Ḥayyāt, Abū al-Ḥasan ‘Abd al-Raḥīm, *al-Intiṣār wa-l- radd ‘ala Ibn Al-Rāwandī al-mulḥid*, H.S. Nyberg-Albūr Naṣrī Nādir (eds.), Beirut: al-Maṭba‘a al-Kaṭūlīkiyya, 1957, p. 92.

<sup>48</sup> Al-Balḥī, Abū al-Qāsim - ‘Abd al- Ŷabbār al-Hamaḍānī, Al-Qāḍī Abū al-Ḥasan - Al-Ŷuṣāmī, al-Ḥākim, *Kitāb faḍl al- ‘i ‘tizāl wa-ṭabaqāt al-mu‘tazila*, Fu‘ād Sayyid (ed.), Tunis, 1974, pp. 63-64.

matiz formal hasta el mandato de al-Qāḍī ‘Abd al-Ŷabbār, quien explicó dichos principios y justificó cada uno de ellos con argumentos y pruebas. No obstante, dicho orden ya había sido tratado –si bien no totalmente fijado – por Al-Balḥī, al-Ḥayyāt y otros pensadores mu‘tazilíes<sup>49</sup>.

### 1.2.2.2.3. División y clasificación de los conocimientos según los mutakallimíes

En términos generales, los mutakallimíes dividieron los conocimientos en dos grupos: conocimiento increado/eterno (primigenio/primitivo) “*qadīm*”, y conocimiento creado/generado “*muḥdaṭ*”. El conocimiento increado es propio de Allāh, el Creador; se trata del “conocimiento revelado” y que se refleja siempre en el Corán, libro sagrado de los musulmanes. Dicho conocimiento es el más sublime y superior de todos. De él no se puede decir más de lo que él mismo quiere proferir<sup>50</sup>. Es un conocimiento indudable, que muestra la verdad en sí misma, y no se multiplica ni genera ramificaciones, a diferencia de los conocimientos creados. El conocimiento creado es el propio de la creación y de las criaturas. Se divide en tres ramas: A) conocimiento intuitivo (*darūrī*), b) conocimiento “demostrativo” o adquirido (*‘ilm muktasab*) c) y la información transmitida (*ḥabar; aḥbār*)<sup>51</sup>.

<sup>49</sup> Véase Al-Šawīšī, *Wāṣil b. ‘Aṭā’ wa- ‘arā’uh al-kalāmiyya*, p. 141; ‘Abd al-Ŷabbār al-Hamaḍānī, Al-Qāḍī Abū al-Ḥasan, *Šarḥ al-uṣūl al-ḥamsa*, ‘Abd al-Karīm ‘Uṭmān (ed.), El Cairo: Maktabat Wahba, 1965, p. 125. Este libro ha sido reconocido durante mucho tiempo como obra de Al-Qāḍī ‘Abd al-Ŷabbār, pero en realidad este libro no fue redactado por este autor, sino que, por otro mu‘tazilī anónimo, influido por Al-Qāḍī ‘Abd al-Ŷabbār.

<sup>50</sup> Ibn ‘Aqīl, *al-Wāḍiḥ*, Maqdīsī (ed.), v.1, p. 7; Ibn ‘Abd al-Barr, Yūsuf, *Ŷāmi’ bayān al- ‘ilm wa-fadlih*, ‘Abd al- Raḥmān Muḥammad ‘Uṭmān (ed.), Medina: al-Maktaba al-Salafiyya, 2ª ed., 1968, pp. 45-46; Abū al-Aṣbāl al-Zuhīrī (ed.), Dammam: Dār bin al-Ŷawzī, 1ª ed., 2 vols, 1994, v. 2, p. 789; Ibn Fūrak, *Maqālāt al-Šayḥ Abī-l-Ḥasan al-Aṣ‘arī*, ‘Abd al-Raḥīm al-Sāyeḥ (ed.), pp. 7 y 299; al-Baqlānī, Abū Bakr, al-*Tamhid*, Riṣṣard Yūsuf Makarī (ed.), Beirut, al-Maktaba al-Šarqiyya, 1957. pp. 128 y 197; Rosenthal, *Knowledge triumphant*, pp. 216-217.

<sup>51</sup> También para esta discusión véase: Al-Širāzī, Abū Ishāq, *Šarḥ al-Luma’ fī uṣūl al-fiqh*, ‘Abd al-Maṣṭīd (ed.), Beirut: Dār al-Garb al-Islāmī, 2 vols, 1988, v. 1, pp. 148-152; al Baṣṭī, Abū al-Walīd b. Ḥalaf , *Iḥkām al-fuṣūl fī aḥkām al-uṣūl*, ‘Abd al-Maṣṭīd Turkī (ed.), Beirut: Dār al- Garb al-Islāmī, 1986, pp. 170-171; Al-Bagḍādī, ‘Abd al-Qāḥir, *Uṣūl al-dīn*, Beirut: Dār al-Kutūb al-‘Ilmiyya, 3ª ed., 1981, p. 8; Al-Ŷuwaynī, ‘Abd al-Mālik Abū al-Ma‘alī, *al-Kāfiyya fī-l-ṣadal*, F. Ḥusayn Maḥmūd (ed.), El Cairo: Maṭba‘at ‘Isā Bābī al-Halabī, 1979, p. 3; Al-Gazālī, Abū Ḥāmid, *al-Manḥūl min ta’liqāt al-uṣūl*, Muḥammad Ḥasan Hitū (ed.), Damasco: Dār al-Fikr, 1980, pp. 42-62; idem, *al-Mustaṣfā min ‘ilm al-uṣūl*, Al- Maṭba‘a al-‘Āmiriyya (ed.), El Cairo, 2 vols, 1906, v. 1, p. 10; Ben Hallaq, *A history of Islamic legal theories*, p. 38.

A) El conocimiento intuitivo es aquel existente en la mente humana antes de la etapa del pensamiento y la especulación racional<sup>52</sup>. Bajo este concepto se entiende el conocimiento cognitivo/“percepción” (*idrāk*), que se divide a su vez en dos ramas:

- La primera es la percepción sensorial (*idrāk ḥissī; ḥiss; ḥawāss*), propia de los cinco sentidos, como el gusto a través del cual se distingue la amargura de la dulzura; la vista, que permite ver los colores y los objetos; el oído, los sonidos, etc.
- La segunda es la cognición procesada por la razón o “percepción racional” (*idrāk ‘aqlī*), para la cual los mutakallimīs establecieron varios términos sinónimos, como *mušāhada* (perceptible/visible), *‘ilm-iḍṭirārī/ ḍarūrī* (=conocimiento intuitivo) y *al-‘aql* (=la razón) o *qā’im fil-‘aql* (=la razón primaria). A veces, el término *mušāhada* puede ser utilizado para referirse a aquello que visualiza el hombre, pero también para lo que percibe o razona, por lo cual no se limita solamente a la visión ocular en términos literales. Un ejemplo de la cognición procesada por la razón es la imposibilidad de que una cosa tenga una descripción o condición y al mismo tiempo no la tenga, a saber: que dicha cosa sea dinámica “impulsa” (*mutaḥarikan*) y estática (*sākinan*) al mismo tiempo<sup>53</sup>, que un ser humano esté a la vez de pie y sentado, o que esté enfermo y sano. Esa imposibilidad deriva de un conocimiento intuitivo procesado por la razón, y es incuestionable<sup>54</sup>.

El mu‘tazilī Abū Hāšim al-Ġubbā’ī cree que la percepción es una obra de Dios, donada a cada alma desde el principio. Es decir, todas las almas comparten esa percepción. Al-Qāḍī ‘Abd al-Ġabbār pone algunas condiciones para que dicha percepción produzca conocimientos: la primera, el hombre en cuestión tiene que percibir sensorialmente la realidad que se presenta ante él, de lo contrario no se obtendrá conocimiento. De ahí, se entiende que creer en algo difiere de percibirlo sensorialmente: sólo creer en una realidad sin percibirla no basta para obtener ningún conocimiento, ni tampoco basta con hacer un reconocimiento sensorial parcial. El hombre debe percibir sensorialmente la realidad completa. La segunda, si existe lo

---

<sup>52</sup> Ibn ‘Abd al-Barr, *Ġāmi‘ bayān al-‘ilm*, al-Zuhīrī (ed.), v. 2, p. 788; Ben Hallaq, *A history of Islamic legal theories*, p. 38.

<sup>53</sup> Sobre el tema de si una cosa sea dinámica (*ḥaraka*) o estática (*sākinan*) véase Ansari, Hassan - Madelung, Wilferd - Schmidtke, Sabine, “Yūsuf al-Baṣīr’s Refutation (Naqd) of Abū l-Ḥusayn al-Baṣīr’s theology in a Yemeni Zaydi manuscript of the 7th/13th century”, en *The Yemeni Manuscript Tradition*, D. Hollenberg-Ch. Rauch- S. Schmidtke (eds.), Leiden: Brill, 2015, (pp. 28-65), pp. 41-42.

<sup>54</sup> ‘Abd al-Ġabbār al-Hamaḍānī, *Nukat al-ḡitāb al-muḡnī*, pp. 231-238; Ibn ‘Abd al-Barr, *Ġāmi‘ bayān al-‘ilm*, al-Zuhīrī (ed.), v. 2, p. 788; Al-Širāzī, Abū Ishāq, *al-Luma‘ fī uṣūl al-fiqh*, al-Sayyid Muḥammad Badr al-Dīn al-Na‘asānī al-Ḥalabī (ed.), El Cairo: Maktabat al-Kuliyyāt al-Azhariyya, Dār al-Nadwa al-Islāmiyya, 9ª ed., 1987-88, p. 6; Ben Hallaq, *A history of Islamic legal theories*, p. 38.

percibido, tiene que conocerse a partir de sus características más específicas, ya que su existencia implica la presencia de cualidades peculiares. La tercera, lo percibido tiene que ser existente, de lo contrario no será percibido. Por ejemplo, al hombre vivo lo percibimos como tal a partir de varias informaciones captadas por los sentidos. Lo mismo ocurre con el dolor, el calor y el frío<sup>55</sup>.

Al-Qāḍī ‘Abd al-Ŷabbār también trató el tema de la epistemología en las religiones anteriores al islam. Trató, por ejemplo, sobre el grupo conocido como “*al-dahrīyya*”, que defiende que los conocimientos se consiguen a través de la intuición (*ḍarūrī*): la percepción sensorial y racional. Otras fuentes preislámicas sostienen que el conocimiento no solamente se consigue a través de dichos medios, sino que es necesario también adquirirlo a partir de la especulación y la interpretación<sup>56</sup>. En el seno de estas fuentes, no hay acuerdo en establecer la prioridad de los conocimientos intuitivos. Algunos dicen que la percepción sensorial tiene preeminencia por sobre la percepción racional, es decir, la percepción sensorial se adquiere sin necesidad de la percepción racional; mientras otros señalan lo contrario, que la percepción racional tiene preeminencia sobre la sensorial. Por otra parte, otros dicen que tanto la percepción sensorial como la percepción racional tienen su propio papel, y ninguna sustituye a la otra<sup>57</sup>.

Para al-Qāḍī ‘Abd al-Ŷabbār, el conocimiento puede alcanzarse por cualquiera de los dos medios o por ambos; por consiguiente, no se puede aseverar que un tipo de conocimiento sea una vía superior a la otra. Sin embargo, sí resultaría correcto señalar que el conocimiento por los sentidos es imprescindible para que el hombre consiga, a partir de esta base, otros conocimientos *a posteriori*. De ahí, resultaría más adecuado

---

<sup>55</sup> ‘Abd al-Ŷabbār al-Hamaḍānī, *Nukat al-kitāb al-mugnī*, p. 231.

<sup>56</sup> Encontramos algo parecido de esta discusión en las fuentes de Abū al-Ḥasan Muḥammad Ibn Yūsuf al-‘Āmirī (m. 992 d. C), que fue un teólogo y filósofo musulmán persa. Para tener más información véase Netton, Ian Richard, *Al-Farabi and his school*, London; New York: Routledge, 1992, p. 73; Rowson, Everett K, *A Muslim philosopher on the soul and its fate: Al-‘Amiri’s Kitab al-Amad ‘ala l-abad*, New Haven, Conn: American Oriental Society, 1988, p. 56 (texto árabe), y p. 57 (su traducción al inglés).

<sup>57</sup> Algunos filósofos cristianos medievales también trataban este tema como por ejemplo Abū Zakarīyā Yaḥyá ibn ‘Adī, conocido como Yaḥyá ibn ‘Adī (m. 974). Fue un filósofo, teólogo y traductor siríaco jacobita cristiano que trabajaba en árabe. Este autor piensa que el conocimiento se adquiere a través de dos maneras, o bien: 1.) a través de la percepción sensorial y la evidencia propia (la cual es un conocimiento primario en la mente) sin la necesidad de la lógica ni de la referencia; O bien, 2.) Hacer un uso de la lógica por medio de la inferencia, el silogismo y la prueba. Véase Netton, *Al-Farabi and his school*, p. 57. Para Yaḥyá ibn ‘Adī véase Rescher, Nicholas - Shehadi, Fadlou, “Yaḥya Ibn ‘Adi’s Treatise On the Four Scientific Questions Regarding the Art of Logic”, *Journal of the History of Ideas*, 25: 4, 1964, (pp. 572-578); Lapidus, Ira M, *Islamic societies to the nineteenth century: a global history*, New York: Cambridge University Press, 2012, p. 200.

sostener que el conocimiento conseguido a través de la percepción sensorial es origen de la posterior percepción racional. Sin la primera de estas vías de acceso, no se podría llegar a la segunda. Cabe decir que al-Qāḍī ‘Abd al-Ġabbār cree que la función de la percepción racional se centra en interpretar/aclarar lo que perciben los sentidos<sup>58</sup>.

B) El conocimiento demostrativo o “adquirido” (*‘ilm muktasab*) se define por su método que es la inferencia (*istidlāl*) y la investigación racional o especulación racional (*baḥt /naẓar*). Se diferencia del conocimiento intuitivo en el sentido de que se ocupa de las cosas metafísicas, ocultas, no asequibles fácilmente por la razón, ni intuitivamente perceptibles. Con el fin de explorar dichas cosas, hay que apoyarse en la especulación y la interpretación. El conocimiento demostrativo consta de partes ocultas (*ḥaḥf*) y otras claras (*ḡalī*), entendiéndose que la parte clara es aquella que hemos conocido intuitivamente, y la oscura/oculta, aquella que emerge a partir del proceso de la especulación y la interpretación. Las cosas a las que el conocimiento debe acceder se dividen en dos tipos: visibles (*ṣāḥid*) e invisibles (*gā’ib*). Como se ha dicho, las visibles se adquieren intuitivamente, mientras que las invisibles se consiguen a través de las herramientas de la especulación<sup>59</sup>.

La función del conocimiento demostrativo consiste en inferir lo escondido/imperceptible a través de lo presente/ perceptible (*al-istidlāl bil-ṣāḥid ‘ala-l-gā’ib*), y al creador a través del creado (*ṣun‘a ‘ala-l-ṣāni‘*). Esto se realiza a través de la especulación y la interpretación. Por ejemplo, si se ve humo, será una evidencia de un incendio. Lo que significa que aquí el humo es lo presente, y el incendio, lo escondido; en este caso, se ha deducido la existencia del incendio a partir de la visión del humo. De la misma manera, se infiere la existencia de un Creador al ver sus criaturas/creaciones en este mundo, y así sucesivamente. Así, pues, la creación y las criaturas son un indicio racional (*ṣāḥid*), mientras que la parte oculta (*gā’ib*) que deducimos es la existencia de

---

<sup>58</sup> ‘Abd al-Ġabbār al-Hamaḡḡānī, *Nukat al-kitāb al-muḡnī*, pp. 227-230. También Abū Sulaymān al-Siḡistānī, un filósofo bagdadí del siglo X. d. C ve que hay cuatro grados de conocimiento: 1.) Hay lo que es puramente sensible (*maḡsūs baḥt*), poseído, por ejemplo, por los animales; 2.) Hay lo que es puramente intelectual o inteligible (*ma‘qūl maḡḡ*) y es característico de los cuerpos celestes; 3.) Hay lo que es a la vez sensible e intelectual (*maḡsūs ma‘qūl*), que está asociado con la imaginación del hombre; y 4.) Finalmente, está aquello que es tanto sensible como intelectual (*ma‘qūl maḡsūs*), lo que un hombre perspicaz (*ḡul ‘l-naẓar*) obtiene por realizar algo de investigación (*bi ‘l-baḥt*). Véase Al-Siḡistānī, Abū Sulaymān, *Muntaḡab ṣiḡwān al-ḡikma wa ‘alāḡ rasā’il*, ‘Abd Al-Raḡmān Badawī (ed.), Teherán, 1974, p. 24 (introducción francesa); Abū Ḥayyān al-Tawḡīḡī, ‘Alī b. Muḡammad, *Kitāb al-imḡā‘ wa-l-mu‘ānasa*, Aḡmad Amīn - Aḡmad al-Zayn (eds.), Beirut: al-Maktaba al-‘Aḡriyya, 3 vols, 1953, v. 3, p. 116; Netton, *Al-Farabi and his school*, p. 70.

<sup>59</sup> Ibn ‘Abd al-Barr, *Ġāmi‘ bayān al-‘lm*, al-Zuhīrī (ed.), v. 2, p. 788.



un Creador. Los conocimientos intuitivos son, por lo tanto, la base de los conocimientos demostrativos<sup>60</sup>.

El conocimiento demostrativo recibió varias denominaciones. Por ejemplo, algunos mutakallimíes lo identifican con el término de *al-ra'ī* y *al-qiyās* (=la opinión y la analogía), o *al-'aql* y *al-i'ytiḥād* (=la razón y la interpretación personal), término que se utilizaba mucho, especialmente entre los alfaquíes antiguos (*Ahl al-salaf*) y en las cuatro escuelas de derecho<sup>61</sup> islámicas. Así mismo, se nombró a veces como *baḥṭ* y *ṭalab* (=la búsqueda o investigación), y otras veces como *istidlāl* y *naẓar* (=la inferencia y la especulación), o como *al-'aql* y *al-qiyās* (=la razón y la analogía). Ibn 'Aqīl dice que el conocimiento demostrativo se define por la jurisprudencia islámica, y se denomina 'conocimiento de las Leyes' (*al-'ilm bil-aḥkām al-šar'īyya*)<sup>62</sup>.

Un elemento adicional que proporcionó al-Aš'arī a la teoría del conocimiento es que la especulación y la inferencia no eran obligatorias para todo el mundo, sino solo para los encomendados/encargados (*mukallaḥūn/ taklīf*<sup>63</sup>). Dichos "encomendados" eran sólo las personas conscientes de los pros y los contras de las cosas, capaces de distinguir entre lo permitido/aprobado (*yastaḥsin*) y lo no permitido/desaprobado (*yastaqbiḥ*), y capaces también de realizar correctamente la especulación y la inferencia (a través de la cual se accede a la parte oculta de la realidad). De ahí se comprende por qué no creían que los niños, los discapacitados mentales o los animales pensaran o razonaran, aún cuando fueran poseedores de muchos conocimientos intuitivos. Como otros mu'tazilíes, al-Aš'arī sostenía que los conocimientos intuitivos son el origen de los demostrativos, que son a su vez la fuente de otros conocimientos demostrativos<sup>64</sup>.

C) Otro tipo de conocimiento, que pertenece al conocimiento creado, es el llamado *al-ḥabar/ aḥbār* (=la información transmitida). Fue citado por al-Aš'arī, quien pensaba que

---

<sup>60</sup> Ibn 'Aqīl, *al-Wāḍiḥ*, Maqdisi (ed.), v. 1, p. 7; Gimaret, Daniel, *Théories de l'acte humain en théologie musulmane*, Paris; Leuven: J. Vrin; Peeters, 1980, pp. 281-283.

<sup>61</sup> Para tener más información sobre las escuelas de derecho islámico, véase Martos Quesada, "Islam y Derecho", pp. 433-442.

<sup>62</sup> Yūsuf Mūsā, *Al-madḥal li-dirāsāt al-fiqh al-islāmī*, p. 48; Ibn 'Aqīl, *al-Wāḍiḥ*, Maqdisi (ed.), v. 1, p. 7; Maqdisi, "Meditations and Sermons of Ibn Aqīl", pp. 154-155.

<sup>63</sup> Para *al-taklīf* véase Gimaret, Daniel, "Taklīf", en *Encyclopaedia of Islam*, 2ª ed., P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs (eds.), [http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912\\_islam\\_SIM\\_7344](http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_7344), first published online: 2012.

<sup>64</sup> Ibn Fūrak, Ibn Fūrak, *Maqālāt al-Šayḥ Abī-l-Ḥasan al-Aš'arī*, 'Abd al-Raḥīm al-Sāyeḥ (ed.), pp. 10 y 299.

transmitir una información era un medio para conseguir conocer lo indetectable tanto por los sentidos, como por la inferencia y la especulación. No se especificó el número ni las cualidades de los informantes, pero se decía que lo que contaba en ese caso era la obtención del conocimiento y la desaparición de la ignorancia y de la sospecha del oyente a la hora de recibir la información transmitida. Es decir, se evalúa la información, descartándola si resulta sospechosa, o confirmando su veracidad si no parece ser susceptible de sospecha<sup>65</sup>.

También el término *ḥabar* a veces hace referencia a la *sunna*, la segunda fuente de la ley islámica después del Corán<sup>66</sup>. Al igual que el Corán, para los suníes, la *sunna* se considera también una fuente divina revelada por Dios al profeta Muḥammad; según el credo islámico, todos los dichos del profeta son sagrados porque fueron revelados de Dios (*waḥy*)<sup>67</sup>. Wāṣil Ibn ‘Aṭā’, por ejemplo, piensa que la verdad se conoce a través de cuatro fuentes: el libro sagrado revelado (= *kitāb nāṭiq*), una tradición válida para toda la comunidad, “es decir la *sunna*” (= *ḥabar muṣṭama* ‘*alihi*; *ḥabar ṣādiq*; *ḥabar ṣaḥīḥ*’<sup>68</sup>), el argumento racional decisivo (= *ḥuṣṣat al-‘aql*) y el consenso (= *iḥmā*)<sup>69</sup>.

La mayoría de los mutakallimíes estuvieron de acuerdo en que el conocimiento increado “*qadīm*” (o el saber de Dios, “el revelado”) era la fuente básica del conocimiento. Respecto a los conocimientos creados “*muḥdaṭ*”, también estuvieron de acuerdo en que el conocimiento intuitivo era la fuente principal y originaria de cualquier conocimiento humano. La discordancia entre ellos fue acerca del segundo tipo de conocimiento creado, es decir, el conocimiento demostrativo, basado en la especulación y la analogía racional. Los mu‘tazilíes y los aš‘aríes son las dos escuelas que trataron esa discordancia en el *kalām* islámico.

---

<sup>65</sup> Ibn Fūrak, *Maqālāt al-Šayḥ Abī-l-Ḥasan al-Aš‘arī*, ‘Abd al-Raḥīm al-Sāyeḥ (ed.), pp. 14-15.

<sup>66</sup> Para este término véase Wensinck, A. J., “*Kḥabar*”, en *Encyclopaedia of Islam*, 2<sup>a</sup> ed., P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs (eds.), [http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912\\_islam\\_SIM\\_4110](http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_4110), first published online: 2012.

<sup>67</sup> Sobre este aspecto véase Bakar, *Classification of knowledge in Islam*, p. 69.

<sup>68</sup> Véase también Brunschvig, Robert, “L’argumentation d’un théologien musulman du x siècle contre le judaïsme”, *Homenaje a Millás-Vallírosa*, 1, Barcelona: CSIC, 1954, (pp. 225-241), p. 229, 236 y 238.

<sup>69</sup> Al-‘Askarī al-Lugawī, Abū Hilāl, *al-‘Awā’il*, Walīd Qassāb-Muḥammad El Maṣrī (eds.), Egipto: Dār al-‘ulūm lil-ṭibā‘a wal-naṣr, 2<sup>a</sup> ed., 1981, p. 196. Wāṣil escribió algunas obras que trataban del tema de la ciencia del *kalām* y de la dialéctica racional (*yadal*), pero lamentablemente la mayor parte de dichas obras no han sobrevivido. Para más información, véase al-Šawīṣī, *Wāṣil b. ‘Aṭā’ wa-‘ārā’uh al-kalāmiyya*, pp. 9-10, 91-92 y 264.

### 1.2.3. Cuestiones epistemológicas discutidas entre las escuelas islámicas.

La profundización en la epistemología y el desarrollo del conocimiento racionalista por parte de los mu‘tazilíes condujo a discutir de cuatro cuestiones de gran relevancia para las distintas escuelas de derecho islámico:

#### 1.2.3.1. Primera cuestión: aprobar y desaprobar

Los mutakallimíes no se pusieron de acuerdo sobre cómo distinguir entre lo aceptable (*yastaḥsin*) y lo reprobable (*yastaqbiḥ*), lo permitido (*ibāḥa*) y lo prohibido (*ḥazar*), y el tipo de conocimiento que permite establecer esta distinción.

Algunos suníes<sup>70</sup> afirmaron que solamente el Corán y la Tradición Profética (*sunna*), determinan lo que se ha de aprobar y desaprobar, lo permitido y lo prohibido. Sin embargo, al-Aš‘arī opina que la distinción entre lo aceptable y lo reprobable, lo permitido y lo prohibido, se consigue a través del conocimiento racional y del conocimiento revelado, actuando al unísono<sup>71</sup>. Por el contrario, algunos mutakallimíes, incluidos los primeros mu‘tazilíes y los chiíes zaydíes<sup>72</sup>, aseguraban que aprobar o desaprobar son cuestiones que se consiguen solamente a través de la percepción racional, opinión que sostenía también Abū al-Ḥassan al-Tamīmī, al-Ḥanbalī<sup>73</sup>.

#### 1.2.3.2. Segunda cuestión: ¿la existencia y unicidad de Dios pertenece al conocimiento intuitivo o al demostrativo?

Esta cuestión plantea si el conocimiento de la existencia de Dios y su unicidad se consigue a través de la especulación y la inferencia, es decir, a través del conocimiento demostrativo, o a través del conocimiento intuitivo propio del ser humano.

Los mu‘tazilíes otorgaron una gran importancia a la razón como fuente esencial del conocimiento aunque esta posición no siempre se mantuvo en el caso de la existencia de

---

<sup>70</sup> Maḥmūd Subḥī, Aḥmad, *al-Imām al-muṭṭahid Yaḥyá bin Ḥamza wa-’arā’uh al-kalāmiyya*, Maṣṣurāt al-‘aṣr al-ḥadīṭ, 1ª ed., 1990, p. 111.

<sup>71</sup> Véase Ibn Fūrak, *Maqālāt al-Šayḥ Abī-l-Ḥasan al-Aš‘arī*, ‘Abd al-Raḥīm al-Sāyeḥ (ed.), pp. 11 y 20-21.

<sup>72</sup> Son una rama del chiísmo, dentro del islam, surgida sobre el siglo VIII en Iraq y ahora viven en el norte del Yemen (donde son mayoría) y en Arabia Saudí. Day, Stephen W, *Regionalism and Rebellion in Yemen: A Troubled National Union*, Cambridge University Press, 2012, p. 31.

<sup>73</sup> Ibn ‘Aqīl, *al-Wāḍiḥ*, Maqdisi (ed.), v. 1, pp. 9 y 12.

Dios y su unicidad, cuestión sobre la cual hubo un desacuerdo entre los primeros mu‘tazilíes y los posteriores. Los primeros aseguran que la existencia de Dios y su unicidad ha de ser una creencia inherente a la mente humana, sin que haya lugar a ninguna duda ni oposición. Se cree que Abū al-Huḍayl al-‘Allāf (m. 840, Bagdad) es el primer mu‘tazilí que expuso esa opinión, en la que planteó tres tipos de conocimiento:

- 1- Conocimiento intuitivo/inherente (*iḍṭirārī*), que nace como axioma en la mente humana, y respecto del cual todos los seres humanos son iguales.
- 2- Conocimiento necesario (*ḍarūrī*), en el que los seres humanos se diferencian entre sí en cuanto a la falta de atención y al olvido. De ahí que dicho conocimiento tenga que ser actualizado de vez en cuando, con el fin de eliminar posibles incertidumbres o caprichos. A este tipo de conocimiento pertenece el de la existencia y la justicia divina, y el de la unicidad de Dios; también, la discriminación del hombre entre las buenas y malas acciones.
- 3- Conocimientos teóricos inferidos, limitados a los sabios conocedores del método de la inferencia y de la especulación racional. Estos se relacionan con conocer a Dios de una forma detallada, en la que se abordan sus atributos y sus hechos, y la relación entre ambos. Pero, en cuanto a conocer a Dios desde un punto de vista global, como su existencia y su unicidad, se trataría del conocimiento necesario<sup>74</sup>.

Mientras que, en otras ocasiones, el mismo autor establece solo dos tipos de conocimientos:

- 1- Conocimientos intuitivos, como acceder a Dios y asimilar los métodos que conducen a su conocimiento.
- 2- Conocimientos voluntarios, que constituyen el resto de los conocimientos que se basan en los sentidos y la analogía racional<sup>75</sup>.

Al-Āḥiẓ (m. 868, d. C, Basora) y al-Aswārī no clasificaron los conocimientos de la misma manera que hizo Abū al-Huḍayl al-‘Allāf. Pero pensaban que todos los conocimientos de índole religiosa, como aquellos relacionados con Dios y sus atributos, hechos, prudencia y también los milagros que demostraban la veracidad del Profeta, se

---

<sup>74</sup> Maḥmūd Sobḥī, *al-Imām al-muẓtahid Yahyá bin Ḥamza*, p. 34 (en la nota).

<sup>75</sup> Al-Baghdādī, ‘Abd al-Qāhir, *al-farq bayna al-firaq*, Muḥammad Muḥyī al-Dīn ‘Abd al-Ḥamīd (ed.), El Cairo: Maṭba‘at al-Madanī, p. 129.

consiguen a través del conocimiento intuitivo, el cual había sido preestablecido por parte de Dios. En cambio, estos conocimientos no se pueden lograr por medio de la especulación y la inferencia, es decir, por medio del conocimiento demostrativo<sup>76</sup>. Coinciden con la última opinión Al-Balḥī<sup>77</sup> y Ṭumāma Ibn al-Aṣras (m. 840, Bagdad), quienes consideraban que el conocimiento de Dios es parte del conocimiento intuitivo preestablecido en la mente humana; por tanto, quien no lograba intuirlo, sería como un esperpento de los humanos, es decir, un ser inconsciente, tal como los animales. Los animales comparten con los humanos los conocimientos asequibles a través de los cinco sentidos, pero los humanos se distinguen por los conocimientos demostrativos<sup>78</sup>.

Los posteriores mu‘tazilíes como al-Qāḍī ‘Abd al-Ġabbār, por ejemplo, tienen una opinión distinta que la del resto de los primeros mu‘tazilíes, tanto de los de Basora como de los de Bagdad. Según al-Qāḍī ‘Abd al-Ġabbār, el conocimiento de Dios y de su unicidad no estaba preestablecido en la mente intuitiva del hombre, sino que llegamos a conocer su existencia y su unicidad a través de la especulación, reflexión e inferencia, es decir, a través del conocimiento demostrativo<sup>79</sup>.

Pero, ¿a qué razón se debe la diferencia entre al-Qāḍī ‘Abd al-Ġabbār y los primeros mu‘tazilíes de Basora y Bagdad? Al-Qāḍī ‘Abd al-Ġabbār vivía en la corte de Banī ‘Abbād<sup>80</sup>, lo que permitiría explicar la influencia cercana de los mu‘tazilíes ḡubbā’ies<sup>81</sup>;

<sup>76</sup> Maḥmūd Sobḥī, *al-Imām al-muḡtahid Yaḥyá bin Ḥamza*, p. 33.

<sup>77</sup> ‘Abd al-Ġabbār al-Hamaḍānī, *Šarḥ al-uṣūl al-ḡamsa*, ‘Abd al-Karīm ‘Uṭmān (ed.), pp. 52-60

<sup>78</sup> *Kitāb faḍl al-‘iṭizāl*, Fu‘ād Sayyid (ed.), p. 73. También, en las fuentes de Yaḥyá ibn ‘Adī, encontramos algo parecido de dichas opiniones. Igual que Platón, Yaḥyá llama al alma humana como “el alma racional” (árab, *al-naḡs al-nāṭiqa*). El alma racional se distingue de otros animales por varias características, los cuales no existen en los otros animales. Estas características son: la cogitación, pensamiento (*al-fikr*), la memoria (*al-ḡikr*), la discriminación, el discernimiento (*tamyīz*) y la comprensión (*al-fāḡm*). También para Yaḥyá los términos árabes *al-fikr* y *tamyīz* son sinónimos de “*al-‘aql*” (el intelecto, la razón). Para más información véase Netton, *Al-Farabi and his school*, p. 60; Takriti, Naji, *Yahya Ibn Adi, a Critical Edition and Study of His Tahdhib Al-Akhlaq*, Beirut/París: Oueidat, 1978, pp. 79 (texto árabe), pp. 163-164 y 230 (resumen en inglés).

<sup>79</sup> Rosenthal, *Knowledge triumphant*, p. 211; ‘Abd al-Ġabbār al-Hamaḍānī, *Šarḥ al-uṣūl al-ḡamsa*, ‘Abd al-Karīm ‘Uṭmān (ed.), pp. 39 y 88; idem, *al-Muḡtaṣar fi uṣūl al-dīn*, Abū Sallūm al-mu‘tazilī (ed.), p. 319.

<sup>80</sup> El fundador es Šāḡib ibn ‘Abbād (938-995 d. C) quien fue un sabio chita y de los partidarios del pensamiento mu‘tazilī. Él escribió varias obras sobre la poesía, la historia y la teología islámica; También él fue el gran visir de la dinastía buyí (Los Búyidas) en Rey, Irán. Los Búyidas han tomado el poder en el oeste de Irán e Irak en la época del Estado Abasí desde el año 932 hasta el año 1062. Al-Qāḍī ‘Abd al-Ġabbār fue invitado a Rey, en el año 978 por su gobernador, Šāḡib ibn ‘Abbād para ser nombrado como jefe “Qāḍī” de la provincia. Véase Donohue, John J., *The Buwayhid dynasty in Iraq 334 H./945 to 403 H./1012: shaping institutions for the future*, Leiden, Boston, MA: Brill, 2003, p. 140; Michael Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge: Cambridge University Press,

y, por lo tanto, de la filosofía de Aristóteles, sobre la formulación de sus ideas. Según Aristóteles, los argumentos sensoriales no se consideran pruebas sin pensamiento lógico abstracto. Es importante señalar aquí que el avance de los mu‘tazilíes en comprender y poner en práctica las aportaciones de Aristóteles en la Lógica, les concedió el mérito de que Averroes y pensadores posteriores se sirviesen de su filosofía. Los libros y los estudios de y sobre Al-Qāḍī ‘Abd al-Ŷabbār afirman la honda influencia del pensamiento de Aristóteles en él, con respecto al argumento sensorial que, desde su punto de vista, no llega a ser una herramienta del conocimiento consciente, en general, ni del conocimiento de Dios, en particular. De este modo señala él, textualmente: “*los sentidos no pueden ser un método para obtener conocimientos*”<sup>82</sup>.

La discordancia entre los mu‘tazilíes sobre si el conocimiento de la existencia de Dios es intuitivo o demostrativo, se trasladó a otros grupos como el de los aš‘aríes y también a los chiíes, especialmente los partidarios de la Imāma o “al-rāfiḍa”<sup>83</sup>. La epistemología de al-Aš‘arī llegó a nosotros no sólo a través de sus libros, sino también de sus seguidores, como Ibn ‘Asākir (m. 1175, d. C, Damasco), Al-Bāqlānī (m. 1013, d. C, Basora), e Ibn Fūrīk (m. 1015, d. C, Isfahán), entre otros. En su obra *al-Fūṣūl*, Ibn ‘Asākir dedicó un capítulo a la “especulación racional”. En él, el autor se refería con énfasis a las opiniones de al-Aš‘arī<sup>84</sup>. También el libro de Al-Bāqlānī, *al-Tamhīd*, está considerado una fuente muy importante para conocer la epistemología de al-Aš‘arī<sup>85</sup>. Contenidos similares se encuentran en el libro de Ibn Fūrīk, *Muṣṣarrad maqālāt al-Aš‘arī*

---

2001, p. 201; Ess, “Disputationspraxis in der islamischen Theologie”, pp. 25 y 35; Madelung- Schmidtke, *Rational theology in interfaith communication*, p. vii.

<sup>81</sup> Son los seguidores de Abū ‘Alī Al-Ŷubbā’ī. Para más información véase Passnau, Robert, *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2ª ed., 2 vols, 2010, v. 2, p. 918; Al-Balḥī- ‘Abd al-Ŷabbār al-Hamaḍānī - al-Ŷišūmī, *Kitāb faḍl al-‘i‘tizāl*, Fu‘ād Sayyid (ed.), pp. 287-296.

<sup>82</sup> Al-Qāḍī ‘Abd al-Ŷabbār, *Al-Muḡnī fī abwāb al-tawḥīd wa-l-‘adl: al-naẓar wal-ma‘ārif*, Ibrāhīm Madkūr (ed.) - Tāha Ḥusayin (supe), El Cairo: Wizārat al-ṭaqāfa wa al-irṣād al-qawmī, al-mu‘assasa al-miṣriyya al-‘amma li-l-ta’līf wa al-tarḡama wa al-ṭibā’a wa al-naṣr, 1965, v. 12, pp. 16 y 325; idem, *Kitāb faḍl al-‘i‘tizāl*, Fu‘ād Sayyid (ed.), p. 138.

<sup>83</sup> Es un término que hace referencia precisamente al chiísmo duodecimano o imaní, que constituye la mayor rama del islamismo chií. Véase al-Aš‘arī, Abū al-Ḥasan, *Maqālāt al-islāmiyyīn*, Muḥammad Muḥyī al-Dīn ‘Abd al-Ḥamīd (ed.), *Maqālāt al-islāmiyyen*, El Cairo, 1ª ed., 2 vols, 1969, v. 1, pp. 65-105 (sobre todo pp. 65 y 88-89).

<sup>84</sup> Ibn ‘Asākir, Al-Ḥāfiẓ, *Tabyīn kiḍb al-muṣṭarī fī-mā nusiba ‘ila-l-‘Aš‘arī*, Zāhid al-Kawṭarī (ed.), Damasco: Maṭba‘at al-Tawfīq, 1928, p. 128; Rosenthal, *Knowledge triumphant*, p. 216.

<sup>85</sup> Al-Bāqillānī, Abū Bakr, *Tamhīd al-‘awā’il wa-talḥīṣ al-dalā’il*, M. ‘Abd al-Ḥādī Abū Rīda - Maḥmūd M. al-Ḥuḍīrī (eds.), El Cairo, 1ª ed., 1947, pp. 34-44. (sobre el conocimiento y la deducción véase pp. 6-14; sobre los objetivos del conocimiento, véase pp. 15-21); véase también Rosenthal, *Knowledge triumphant*, p. 216; Brunschvig, “L’argumentation d’un théologien musulman”, p. 225.

(=meros artículos de al-Aš‘arī)<sup>86</sup>. Al-Aš‘arī (y posteriormente al-Gazālī<sup>87</sup>) creía que el conocimiento de la existencia de Dios y el conocimiento de la honestidad de los profetas y de los milagros, se consiguen a través de la especulación racional y la inferencia, opinión que coincide con la de los mu‘tazilíes ŷubbā’ies (y no con la de los primeros mu‘tazilíes), como se ha explicado anteriormente. Él dice que el conocimiento de la religión se hace a través de la especulación y la inferencia, que a su vez conducen al conocimiento de Dios y de sus leyes: lo prohibido (*maḥẓūr*), lo permitido (*mubāḥ*), lo obligatorio (*wāyib*) y lo recomendado (*nadb*)<sup>88</sup>.

Por otro lado, se encuentran varias opiniones chiíes acerca de la cuestión anteriormente discutida. La primera de ellas considera que todos los conocimientos son intuitivos, incluso el conocimiento de la unicidad de Dios, y que la especulación y la analogía racional no conducen a ningún conocimiento; y Dios no ordenó su uso. La segunda opinión, transmitida por Šayṭān al-Ṭāq<sup>89</sup> y Aba Mālik al-Ḥaḍramī<sup>90</sup>, postula que todos los conocimientos son, en principio, intuitivos, pero Dios puede otorgarlos a algunos humanos y negarlos a otros. La tercera opinión, emitida por los compañeros del pensador chií Hišām b. Al-Ḥakam al-Kindī al-Bagḍādī (m. 795-96, d. C, Kufa), expresa que todos los conocimientos son intuitivos desde el nacimiento, incluido el conocimiento de Dios, pero no se ejecutan antes de acceder a la especulación y la inferencia. La quinta opinión, que coincide con la de Al-Ḥasan b. Mūsa {al-Nawbaḥtī<sup>91</sup>}, dice que no todos los conocimientos son intuitivos, sino que puede darse

<sup>86</sup> Ibn Fūrak, Abū Bakr, *Muḡarrad maqālāt al-Aš‘arī*, Daniel Gimaret (ed.), Beirut: Dār al-mašriq, 1986; Ibn Fūrak, *Maqālāt al-Šayḥ Aba-l- Ḥassan al-Aš‘arī*, ‘Abd al-Raḥīm al-Sāyeḥ (ed.)

<sup>87</sup> Para tener una información detallada sobre la opinión de al-Gazālī acerca de esa cuestión y sobre sus teorías sobre las clasificaciones del conocimiento en general véase Al-Gazālī, Abū Ḥāmid, *al-Mustasfā fī ‘ilm al-uṣūl*, Muḥammad ‘Abd al-Salām ‘Abd al-Šāfi (ed.), Beirut: Dār al-Kutūb al-‘Ilmiyya, 2000, pp. 3-4; 6-7; Rosenthal, *Knowledge triumphant*, pp. 234 y 237; Bakar, *Classification of knowledge in Islam*, pp. 157-217.

<sup>88</sup> Ibn Fūrak, *Maqālāt al-Šayḥ Abī-l-Ḥasan al-Aš‘arī*, ‘Abd al-Raḥīm al-Sāyeḥ (ed.), pp. 11 y 198.

<sup>89</sup> Al-Ḥaiyyāt al-mu‘tazilī hizo referencia a este hombre en su libro *al-Intiṣār*, p. 6: 6.

<sup>90</sup> Su nombre aparece en la fuente de al-Aš‘arī. Véase *Maqālāt al-islāmiyyen*, Muḥyī al-Dīn ‘Abd al-Ḥamīd (ed.), v. 1. p. 124.

<sup>91</sup> Es un mutakallim chií de siglo IX d. C aproximadamente. Según las fuentes islámicas él escribió varios libros sobre el *kalām* y la filosofía islámica, pero lamentablemente sus obras no han sido sobrevivido, salvo el libro de “*Firaq al-šī‘a*”, publicado por Al-Šahrastānī, Al-Sayyid Hibat al-Dīn, *Firaq al-šī‘a*, Beirut: Manšūrāt al-Riḍā, 1ª ed., 2012; También Al-Nawbaḥtī entró en varias discusiones dialécticas sobre algunas cuestiones filosóficas y teológicas con algunos mu‘tazilíes como Abū ‘Alī al-ŷubbā’ī y Al-Balḥī, entre otros. Para más información véase Ibn al-Nadīm, Abū al-Faraḡ Muḥammad Ibn Ishāq, *Kitāb al-fihrist*, Riḍā Taḡaddud (ed.), Teherán, 1393 d. H. p. 225; Schmidtke, “The Karaites’ Encounter with the Thought of Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī”, p. 109.

el caso de que algunos sean demostrativos y, por ende, puede que el conocimiento de Dios sea demostrativo e intuitivo a la vez<sup>92</sup>.

Del mismo modo, Yaḥyā b. Ḥamza (m. 1346 o 1348, d. C, Saná<sup>93</sup>), de doctrina chií y de pensamiento mu‘tazilí, cree que el conocimiento de Dios se consigue con la intuición desarrollada a partir de la especulación y la inferencia, es decir, ni con el conocimiento intuitivo ni con el demostrativo, independientemente. Si el conocimiento de Dios fuera sólo intuitivo, señala el autor, no lo confundirían la mayoría de los intelectuales, pues aquel conocimiento que se logra con la intuición no genera debates ni incertezas. Del mismo modo, si el conocimiento de Dios fuera intuitivo, tal como el conocimiento que uno tiene de sí mismo y de lo que percibe a través de los sentidos, no habría hombres que niegan a Dios. Así, dado que varios intelectuales mostraron dudas acerca del conocimiento de Dios, su conocimiento de Dios no fue intuitivo. Se puede observar en sus teorías, por lo tanto, la influencia de los mu‘tazilíes, como Al-Qāḍī ‘Abd al-Ġabbār.

Sin embargo, para él, hay una excepción: el conocimiento de Dios sí es intuitivo en el caso de los Profetas y de algunos hombres santos elegidos por Dios. Esta excepción permitiría demostrar cierta afinidad mística en Yaḥyā b. Ḥamza, quien estaba en contra de la postura que señalaba que los conocimientos se limitan a lo transmitido, tal como creían algunos chiíes ismā‘ilíes, que decían que las mentes son incapaces de llegar al conocimiento de Dios. De este modo, él cree que el conocimiento transmitido, como el Corán, la *sunna* y el consenso, no pueden ser pruebas sino hasta después de haber conocido que existe un Creador, todopoderoso, omnipresente, omnisciente y sabio, que hizo ese mundo. Tales cosas no se consiguen a través de conocimientos transmitidos, sino a través de la especulación y la inferencia. Por consiguiente, se da a entender que él descartó todas las fuentes religiosas de conocimiento, limitándose solamente a aquellas basadas en la especulación<sup>94</sup>.

---

<sup>92</sup> Al-Aṣ‘arī, *Maqālāt al-islāmiyyīn*, Muḥyī al-Dīn ‘Abd al-Ḥamīd (ed.), v. 1, pp. 123-125.

<sup>93</sup> Véase Schmidtke, “The Karaites’ Encounter with the Thought of Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī”, p. 110.

<sup>94</sup> Maḥmūd Sobḥī, *al-Imām al-muḥtad Yaḥya bin Ḥamza*, pp. 33-34 y 38-39.



### 1.2.3.3. Tercera cuestión: El método de la “imitación” (*taqlīd*) versus el método de la “especulación racional” (*nazar/ ‘aql*)

Normalmente, se utiliza el término *taqlīd* (=imitación) para referirse a los seguidores de algunos alfaquíes de la escuela de al-hadiz (*Ahl al-ḥadīth*), rigurosos con la revelación del Corán, la *sunna* y el consenso. Se trata de personas que rechazan utilizar los métodos de la especulación racional y la inferencia en las cuestiones teológicas y jurídicas<sup>95</sup>; también se refiere, a veces, a las personas que imitan ciegamente a los alfaquíes, toman de ellos la ciencia y prefieren no recurrir a la especulación racional<sup>96</sup> como es el caso de algunos *zāhirīs*. Estos consideran que cualquier conocimiento deriva de: 1. La percepción sensorial; 2. El conocimiento intuitivo; 3. La inspiración divina; 4. Las enseñanzas del líder religioso (Imam); 5. La Información transmitida, y 6. Imitación (*taqlīd*)<sup>97</sup>.

Ibn ‘Abd al-Barr (m. 1071, d. C, Al-Andalus) diferenció entre la imitación y el seguimiento razonado (*ittibā’*). El seguimiento razonado consiste en seguir a un sabio en particular, pero sin renunciar al análisis crítico de lo que él postula; mientras que la imitación ciega significa seguir a un erudito de forma servil, sin tener conocimiento o mayor razonamiento de ello; esto último es ilícito en el islam. Ibn Taymīyya (m. 1328, d. C, Damasco) dijo que: “la imitación ciega significa, idiomáticamente, aceptar el dicho del imitado sin argumento racional”<sup>98</sup>. Para al-Ŷurŷānī (m. 1414, d. C, Persia), la imitación ciega significa que: “uno sigue a otro en sus dichos y su estilo, pasando por alto los posibles errores que puedan llegar a existir, y sin tener en cuenta la especulación racional en los argumentos”<sup>99</sup>.

Los mu‘tazilīs estaban en contra del método de la imitación ciega. Al-Qāḍī ‘Abd al-Ŷabbār cree que no es correcto seguir a un cierto imam, porque éste puede cometer

<sup>95</sup> Véase Schacht, *An introduction to Islamic law*, p. 71.

<sup>96</sup> Para tener más información sobre al- *taqlīd* véase Ben Hallaq, Wael, *Authority, continuity, and change in Islamic law*, Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2001, p. 5.

<sup>97</sup> Rosenthal, *Knowledge triumphant*, pp. 13 y 236; Schacht, *An introduction to Islamic law*, p. 71; Ibn Ḥazm, Abū Muḥammad ‘Alī Ibn Aḥmad Ibn Sa‘īd, *al-Iḥkām fī uṣūl al-aḥkām*, Aḥmad Muḥammad Šākīr (ed.), Beirut: Dār al-‘Āfāq al-Ŷadīda, 2ª ed., 2 vols, 1983, v. 1, p. 65; Allard, “En quoi consiste l’opposition faite à al-Ash‘arī”, p. 101; Coulson, *A history of Islamic law*, pp. 80-81.

<sup>98</sup> Ibn Taymīyya, Aḥmad, *al-Muswadda fī uṣūl al-fiqh*, Muḥammad Muḥyī al-Dīn ‘Abd al- Ḥamīd (ed.), El Cairo: Maṭba‘at al-Madanī, 1964, p. 462, nr 4820.

<sup>99</sup> Al-Ŷurŷānī, Al-Šarīf ‘Alī Ibn Muḥammad, *Kitāb al-ta‘rīfāt*, Beirut: Dār al-Kutūb al-‘Ilmiyya, 1ª ed., 1983, p. 64, nr 4821.

errores o ser un mentiroso; de ahí que la distinción entre opinión correcta y errónea deba ser inferida a través del conocimiento demostrativo, y no por “la imitación ciega”. Con esto, los mu‘tazilíes socavan este método desde sus raíces, negando el sacerdocio en el islam, y dicen que el hombre no necesita a un imam, ni a una escuela, ni a una jurisprudencia para conocer a Dios<sup>100</sup>.

La imitación ciega, de tal forma, no sólo fue refutada por los mu‘tazilíes, sino también por muchas escuelas suníes. Los alfaquíes de las cuatro escuelas legales también la rechazaron, y recurrían sólo a la especulación racional y al razonamiento en el caso de la ausencia de referencias en el Corán y la *sunna*. En Ibn ‘Aqīl encontramos argumentos similares a los que utilizó previamente por Al-Qāḍī ‘Abd al-Ŷabbār contra la validez de la imitación ciega<sup>101</sup>. La coincidencia se debe probablemente a que fue un discípulo de maestros mu‘tazilíes de las escuelas de Basora y de Bagdad<sup>102</sup>.

Ibn ‘Aqīl clasificaba los argumentos que indicaban la incorrección de imitar a los demás, en las cuestiones religiosas, en dos tipos: el primero, argumentos transmitidos/ orales (*sam‘īyya*); y el segundo, argumentos racionales (*‘aqlīyya*)<sup>103</sup>. La división de los argumentos en transmitidos y racionales es un postulado influido por los mu‘tazilíes, cosa que vemos también en la fuente de Ibrahim an-Nazzām<sup>104</sup> (m. 835, d. C, Basora) y de Al-Qāḍī ‘Abd al-Ŷabbār<sup>105</sup>.

#### A. Argumentos transmitidos:

Entre los argumentos que proceden de la transmisión, Ibn ‘Aqīl menciona numerosos versículos del Corán en los que Dios ha instado a la especulación racional como en los siguientes:

---

<sup>100</sup> ‘Abd al-Ŷabbār al-Hamaḍānī, *Šarḥ al-uṣūl al-ḥamsa*, ‘Abd al-Karīm ‘Uṭmān (ed.), pp. 60-61.

<sup>101</sup> Makdisi, “Meditations and Sermons of Ibn Aqīl”, pp. 155-156.

<sup>102</sup> Para tener más detalles sobre los maestros mu‘tazilíes de Ibn ‘Aqīl en el ámbito teológico véase: Maqdisi, George, *Ibn ‘Aqīl et la résurgence de l’Islam traditionnel au XI siècle*, Damascus: Institut Français, 1963, pp. 389-424; idem, “The Scholastic Method in Medieval Education”, (pp. 640-661), p. 656; idem, “Meditations and Sermons of Ibn Aqīl”, p. 150. Ibn ‘Aqīl estudió también la teología-jurisprudencia islámica bajo de la mano de los doctores de la escuela ḥanbalī y šāfi‘īa. Véase Maqdisi, George, “Dialectic and Disputation: the relation between the texts of Qirqisani and Ibn ‘Aqīl”, *Melanges d’islamologie*, v. 1, Armand Abel (ed.), Brill: 1974, (pp. 200-206). p. 205: n 21.

<sup>103</sup> Makdisi, “Meditations and Sermons of Ibn Aqīl”, p. 155.

<sup>104</sup> al-Širāzī, *al-Luma‘ fī uṣūl al-fiqh*, pp. 93-94.

<sup>105</sup> ‘Abd al-Ŷabbār al-Hamaḍānī, *Šarḥ al-uṣūl al-ḥamsa*, ‘Abd al-Karīm ‘Uṭmān (ed.), pp. 60-61.

*“¿Es que no han considerado el reino de los cielos y de la tierra y todo lo que Allah ha creado?” (7: 185). “¿Es que no reflexionan en su interior?” (30: 8). “¿Es que no consideran cómo han sido creados los camélidos, cómo alzado el cielo, cómo erigidas las montañas, y cómo extendida la tierra?” (88: 17-20)<sup>106</sup>. “Los que tengáis ojos ¡escarmentad!” (59: 2). Y “que se fijen en la creación de los cielos y de la tierra” (3: 191). “En la creación de los cielos y de la tierra, en la sucesión de la noche y el día, en las naves que surcan el mar con lo que aprovecha a los hombres, en el agua que Allah hace bajar del cielo, vivificando con ella la tierra después de muerta, diseminando por ella toda clase de bestias, en la variación de los vientos, en las nubes, sujetas entre el cielo y la tierra, hay, ciertamente, signos para gente que razona..” (2: 164).*

Todos estos versículos y sus afines exhortan al uso de la especulación racional. Dichos versículos nos piden reflexionar/meditar en cómo han sido creados los camélidos, los cielos, las montañas, y la tierra, etc. La meditación en la potencia creativa de Dios para darle existencia en este mundo, se consigue solamente a través de la especulación y la inferencia<sup>107</sup>.

#### b. Argumentos racionales:

- En muchos casos, ante la diversidad de opiniones con respecto a un tema, la única manera de discernir lo correcto y lo incorrecto, y de distinguir la verdad de la falsedad, es a partir de la especulación racional y la inferencia. Con respecto a la persona imitada, ésta podría ser sincera o mentirosa; por lo tanto, no debería ser imitada sino antes pensar en lo que dice, evaluándolo, pues no es suficiente el prestigio previo que pueda tener. El mismo argumento se encuentra en la obra de Al-Qāḍī ‘Abd al-Ŷabbār<sup>108</sup>.

- Lo que hace poco válida la imitación ciega es utilizar dichos de los de demás. Se ha demostrado que se puede producir la discrepancia en una persona que puede estar a favor y luego en contra de algo. Si imita alguien a ambas posturas, será incorrecto porque no se puede juntar la permisibilidad y la prohibición al mismo tiempo. Entonces,

<sup>106</sup> Ibn ‘Aqīl, *al-Wāḍiḥ*, Maqdisi (ed.), v. 4 sección 2: p. 354.

<sup>107</sup> ‘Abd al-Ŷabbār al-Hamaḍānī, Al-Qāḍī Abū Al-Ḥasan, *al-Muḥṭaṣar fī uṣūl al-dīn*, Abū Sallūm al-mu‘tazilī (ed.), pp. 320-321; Ibn ‘Aqīl, *al-Wāḍiḥ*, ‘Abd Allāh al-Turkī (ed.), v.4, p. 357.

<sup>108</sup> Ibn ‘Aqīl, *al-Wāḍiḥ*, Maqdisi (ed.), v. 4 sección 2: p. 355;- y la edición de ‘Abd Allāh al-Turkī, v. 5, p. 272; Huart, *Le livre de la creation*, v. 1, pp. 18: 50;- 19: 3-10 (texto árabe); ‘Abd al-Ŷabbār al-Hamaḍānī, *al-Muḥṭaṣar fī uṣūl al-dīn*, Abū Sallūm al-mu‘tazilī (ed.), pp. 319-320.

es necesario hacer ponderar ambas, y esto se produce solo con la especulación racional. Consecuentemente, la ponderación se hace por la evidencia. Es lo que llamamos perfección<sup>109</sup>.

- Al-Qāḍī ‘Abd al-Ġabbār ha dado un ejemplo sobre este asunto: si alguna doctrina reclama que el mundo es creado, mientras que otra sostiene lo contrario<sup>110</sup>, es decir increado; y si alguna doctrina piensa que Dios ve, mientras que otra piensa al contrario; en estos casos, ¿cómo podemos distinguir entre la opinión verdadera de la falsa? La especulación es la única vía para obtener una respuesta válida, y no la imitación ciega, ni otro conocimiento<sup>111</sup>. Y también: si nos encontramos con un sujeto que afirma ser un llamado de Dios, ¿cómo podemos comprobar o refutar su afirmación? En este caso, no tenemos más remedio que utilizar la especulación racional y la inferencia; a partir de ella lograremos diferenciar si este profeta es sincero o mentiroso. Cabe destacar que no se puede llegar a esta respuesta ni por medio de los sentidos, ni tampoco por medio de la imitación ciega<sup>112</sup>.

- También hay una pregunta para aquellos que piensan que la validez de la existencia de Allāh, y de los milagros de Sus profetas, se consigue a través de la imitación ciega y del conocimiento intuitivo, y no por medio de la especulación. Si la existencia de Dios y la afirmación de los milagros de sus profetas fuese algo intuitivo, compartido por todos los seres humanos, ¿por qué entonces nosotros no compartimos con vosotros esta idea supuestamente universal, y por qué discutimos sobre ella? Dado que no existe acuerdo sobre esto, podemos establecer que el conocimiento de la existencia de Allāh no se consigue intuitivamente, ni tampoco por medio de la imitación ciega, de manera común a todos, sino a través de la especulación y la investigación racional<sup>113</sup>.

- Yaḥya Ibn Ḥamza también afirma que la imitación ciega significa que una persona imita o cree en la validez de las palabras de otra persona sin ninguna

---

<sup>109</sup> Ibn ‘Aqīl, *al-Wāḍiḥ*, Maqḍisi (ed.), v. 4 sección 2: p. 355; y la edición de ‘Abd Allāh al-Turkī, v. 5, p. 272.

<sup>110</sup> Sobre el tema de si el mundo es creado o no véase por ejemplo Ansari- Madelung- Schmidtke, “Yūsuf al-Baṣīr’s Refutation (Naqḍ) of Abū l-Ḥusayn al-Baṣīr’s”, pp. 39-54.

<sup>111</sup> ‘Abd al-Ġabbār al-Hamaḍānī, *al-Muḥtaṣar fī uṣūl al-dīn*, Abū Sallūm al-mu‘tazilī (ed.), p. 321.

<sup>112</sup> Ibn ‘Aqīl, *al-Wāḍiḥ*, Maqḍisi (ed.), v. 4 sección 2: p. 356.

<sup>113</sup> ‘Abd al-Ġabbār al-Hamaḍānī, *al-Muḥtaṣar fī uṣūl al-dīn*, Abū Sallūm al-mu‘tazilī (ed.), p.320.

argumentación o evidencia que demuestre su veracidad. En efecto, la veracidad de las palabras de esa persona no es inherente a la mente humana; por eso, debe haber una evidencia o especulación para constatar que la opinión de esa persona imitada es correcta o no. Y eso se sabe solamente a través de la especulación. También, decimos a los imitadores: vuestros imitados, ¿pueden cometer errores o no? Si ellos responden que sí, entonces, nosotros tenemos razón al afirmar que la imitación ciega no es un método para conseguir el conocimiento; y si responden que no, debemos preguntarles: ¿cómo sabéis que los imitados nunca cometen errores? Si ellos responden: existen otras personas dignas de imitar que han afirmado la veracidad permanente de este imitado, les contra-preguntamos: ¿cómo estáis seguros de la veracidad de estas otras personas? Si ellos responden que están seguros de que nunca los imitados cometen errores, les contestamos: cada una de las muchas sectas incrédulas y escuelas contrarias entre sí, piensa que solo ella tiene toda la razón; entonces, ¿cómo se puede distinguir entre vosotros y ellos?<sup>114</sup>.

*Argumentos de los que rechazan la especulación racional y reivindican la imitación ciega:*

Algunos alfaquíes, como Ishāq al-Naṣībī<sup>115</sup> sostenían que todo se encuentra en el Corán y la *sunna*, negando la necesidad del uso de la especulación y la inferencia. Definían estos dos términos con la palabra *al-‘aql* “mente; razón”. Estos partidarios de la imitación, a pesar de su rechazo a argumentar, intentaron demostrar su teoría, precisamente, a partir de la argumentación.

#### A. Argumentos transmitidos:

- Para demostrar su punto de vista, presentaron varios argumentos del Corán y la *sunna*, constriñéndose solo al sentido llano y explícito de los versículos: “*Hoy os he perfeccionado vuestra religión*” (5: 3), “*Te hemos revelado la Escritura como aclaración de todo*” (16: 89) y “*No hemos descuidado nada en la Escritura*” (6: 38). A partir de esos versículos intentaron rebatir la teoría de la opinión personal y de la especulación racional en el Corán, y su influencia en las instrucciones. Y también dice

<sup>114</sup> Maḥmūd Sobḥī, *al-Imām al-muṣṭahid Yaḥya bin Ḥamza*, pp. 34-35.

<sup>115</sup> Este nombre aparece mencionado en varias fuentes y parece que era un narrador de los dichos del profeta; véase por ejemplo: Al-Ḍahabī, Šams Al-Dīn, *Siyar a‘lām al-Nubalā’*, Šu‘ayb al-Arnā‘ūt et al. (eds.), Beirut: Al-Risāla, 24 vols, 2001, v. 13, pp. 195-196; Maḥmūd Sobḥī, *al-Imām al-muṣṭahid Yaḥya bin Ḥamza*, p. 34; Ansari-Madelung- Schmidtk, “Yūsuf al-Baṣīr’s Refutation (Naqd) of Abū l-Ḥusayn al-Baṣīr’s”, p. 38: 16.

el Corán: “*preguntad a la gente de la Amonestación*” (16: 43), a partir de lo cual postulaban que se debe imitar a los sabios, pues ellos saben lo que nosotros no podemos comprender.

- Citaron también argumentos de la *sunna*, confirmando que el Profeta, cuando se le preguntaba algo, no llegaba a una respuesta hasta que descendía a él la revelación. Por consiguiente, para ellos, la especulación racional no debía ser considerada una forma correcta de conocimiento, pues no hay argumentos favorables a ella ni en el Corán ni en la *sunna*. Con respecto al Profeta, se dice en el Corán: “*No habla por propio impulso. / No es sino una revelación que se ha hecho.*” (53: 3-4). En efecto, para ellos, el Profeta prohibió el debate (discusión), adoptado por los partidarios de la especulación racional, y dijo: “*Sólo los que se niegan a creer discuten los signos de Allāh*”. El Profeta dijo: “*La mala discusión en el Corán es una incredulidad*”, no una, sino tres veces. Esto fue narrado también por ‘Amr b. Šū‘ayb, y a éste por su padre, y a este último por su respectivo padre, es decir, su abuelo: el Profeta salió de su casa, y la gente estaba discutiendo; entonces, su cara se volvió como empapada de sangre, y les dijo: “*Oh gente: no discutáis malamente en el Corán, pues las naciones anteriores fueron destruidas por este hecho*”. De este modo, prohibió la discusión, que se considera como una forma de especulación e investigación racional. El método correcto de conocimiento es, por lo tanto, la imitación a los ulemas<sup>116</sup>.

#### B. Argumentos racionales

- Si la especulación racional fuese un método válido para conseguir el conocimiento, deberíamos suponer que todo el mundo lo tenga, y que se comparta en común con facilidad, tal como en el caso de los criterios y normas de la medida, el peso y los números. Sin embargo, esto no es así, puesto que la especulación racional es un proceso de razonamiento singular, y varía de persona a persona; por lo tanto, los resultados vienen a ser distintos. Si los resultados son siempre distintos para cada caso, no puede ser este un método universal y adecuado para obtener el conocimiento<sup>117</sup>.

---

<sup>116</sup> Ibn ‘Aqīl, *al-Wāḍiḥ*, Maqdisi (ed.), v. 4 sección 2: pp. 356-357.

<sup>117</sup> Ibn ‘Aqīl, *al-Wāḍiḥ*, Maqdisi (ed.), v. 4 sección 2: p. 359.

- Nos encontramos con gran cantidad de personas, creyentes en distintas doctrinas; todos ellos sostienen la autenticidad de su propia doctrina, a través de la especulación racional. Sin embargo puede que más adelante en el tiempo descubran, también por medio de la especulación racional, que la doctrina en la que creían estaba equivocada. Entonces, si la especulación racional nos puede llevar a una convicción, y tiempo después, a otra, ¿cómo podemos confiar en su validez como medio de obtención del conocimiento?<sup>118</sup> En otras fuentes, hay algo similar a esto: Si la especulación racional fuera un método, ésta sería obligatoria, a condición de que el resultado de su uso fuese siempre invariable, tal y como lo son la Escritura y la *sunna*; en ese caso, el erudito debería aceptarla sin ninguna huella de duda<sup>119</sup>.

#### **1.2.3.4. Cuarta cuestión: El conocimiento revelado (*al-naql*) versus el conocimiento demostrativo (*al-naẓar*)**

Si bien la especulación racional es un enfoque importante en la interpretación para los suníes, su ‘uso’ tiene límites y condiciones. Una de ellas es que no debería contradecir el texto sagrado (el Corán) ni la *sunna*, es decir, no puede contradecir el conocimiento revelado o “*al-naql*”. En el caso de que existiese contradicción, se debe tomar siempre como referencia el texto revelado.

Para los suníes el Corán y la *sunna* ocupan un lugar superior al conocimiento racional que se genera con el uso de la especulación racional y la inferencia. Los mu‘tazilíes y el grupo de los aš‘aríes mantienen, sin embargo, una opinión diferente. Los mu‘tazilíes creen que el texto coránico no puede sustituir a la especulación racional y la inferencia. Para ellos, el Corán no basta para conseguir el conocimiento, y sobre todo el conocimiento de Dios. Sin embargo, consideran que la Escritura es suficiente para llegar al conocimiento de otras cosas parciales dentro de la religión como, por ejemplo, la adoración (rezos, ayuno, etc.), compartiendo el mismo punto de vista que al-Qāḍī ‘Abd al-Ŷabbār. Esto pone de manifiesto que el siervo de Dios, por medio de la especulación racional y la inferencia, llegará al conocimiento de la existencia del Creador, y solo empleará el texto coránico para saber cómo se realiza la adoración. Por eso, se decidió

---

<sup>118</sup> Maḥmud Sobḥī, *al-Imām al-muṣṭahid Yaḥya bin Ḥamza*, p. 39.

<sup>119</sup> Ibn ‘Aqīl, *al-Wāḍiḥ*, Maqdisi (ed.), v. 4 sección 2: p. 359.

que tanto el conocimiento de la existencia de Dios como de sus mandamientos<sup>120</sup>, se conseguirá sólo mediante la especulación racional y la inferencia<sup>121</sup>.

Esta opinión fue rechazada categóricamente por los aš‘aríes, ya que las razones de la lógica mental contribuyen a fomentar dudas para todos aquellos que no son expertos religiosos. Al- Gazālī señala que se debe creer todo lo que fue revelado por el Corán y la *sunna*, sin necesidad de buscar las razones y las pruebas<sup>122</sup>. De este modo, la creencia de lo que ha sido revelado en estas fuentes sagradas aumenta la fe del creyente, según la opinión de al- Gazālī, aunque se ignoren las razones y los motivos; mientras que, según la opinión de los mu‘tazilíes, la fe no es completa si no es una fe razonada, y eso se consigue solamente a través de la especulación<sup>123</sup>.

Según los oponentes de los mu‘tazilíes, al hacer éstos un uso excesivo de la razón, han dejado de lado algunos dichos del Profeta y el consenso de la comunidad. En época moderna, diversos críticos occidentales, como Stainer, sean referido a ellos como “librepensadores en el islam” (= *al-Mufakirūn al-aḥrār fī-l-Islām*)<sup>124</sup>. Otros estudiosos del tema como Adam Mez y Hamiltion los han descrito como defensores de la libertad intelectual y la novedad. Goldzehr los halaga y los describe como buscadores del conocimiento religioso a través del conocimiento demostrativo, elemento valioso que hasta entonces no había sido considerado<sup>125</sup>.

Wāṣil Ibn ‘Aṭā’, por ejemplo, según sus oponentes, afirma que deben ser los hadices los que contengan el acuerdo de todos los musulmanes (*tawātur*<sup>126</sup>), siempre y cuando sean

<sup>120</sup> ‘Abd al-Ġabbār al-Hamaḍānī, Al-Qāḍī Abū Al-Ḥasan, *Mutašābih al-qur’ān*, Aḥmad Al-Sāyeḥ -Tawfīq ‘Alī Wahba (eds.), El Cairo: Maktabat al-ṭaqāfa al-dīniya, 2ª ed., 2 vols, 2014, v. 2, p. 629.

<sup>121</sup> ‘Abd al-Ġabbār al-Hamaḍānī, *Šarḥ al-uṣūl al-ḥamsa*, ‘Abd al-Karīm ‘Uṭmān (ed.), p. 88; Al-Balḥī- ‘Abd al-Ġabbār al-Hamaḍānī - al-Ġišūmī, *Kitāb faḍl al-‘i‘tizāl*, p. 139; Kraemer, “The Islamic context of medieval Jewish philosophy”, p. 58.

<sup>122</sup> Al- Gazālī, Abū Ḥamid, *Fayṣal al-tafrīqa bayna al-islām wa-l-zandaqa*, Egipto: Ṭab‘at Miṣr, 1961, p. 204.

<sup>123</sup> ‘Abd al-Ġabbār al-Hamaḍānī, *Šarḥ al-uṣūl al-ḥamsa*, ‘Abd al-Karīm ‘Uṭmān (ed.), p. 88.

<sup>124</sup> Véase Ḡār Allāh, Zuhdī, *al-Mu‘tazila*, El Cairo, 1947, p. 263.

<sup>125</sup> Véase Goldziher, Ignaz, *al-‘Aqīda fī-l-šarī‘a wa-l-islām*, ‘Alī Ḥassan ‘Abd Al-Qādir wa-āḥarīn (trads.), Egipto: Dār al-kutub al-ḥadīṭa, 2ª ed., 2009, pp. 290-291; Bal-ba‘, ‘Abd Al-Ḥakīm, *‘Adab al-mu‘tazila ilā nihāyat al-qarn al-rābi‘ al-ḥiṣrī*, El Cairo, 1969, p. 172.

<sup>126</sup> Parece que el término “*tawātur*” no fuera conocido en la época de Wāṣil bin ‘Aṭā’ porque si hubiera sido conocido, lo hubiera utilizado, y por eso, él había usado otros términos que son sinónimos como por ejemplo “*ḥabar muḡtama‘ ‘aliyhi; ḥabar fīhi tawāṭu‘ wa-tarāṣul*”; véase al-Šawīṣī, *Wāṣil b. ‘Aṭā’ wa-‘ārā‘uh al-kalāmīyya*, p. 264, n 5. Para tener más información sobre el término “*tawātur*” véase Coulson, *A history of Islamic law*, p. 64; Juynboll, G.H.A., “*Kḥabar al-Wāḥid*”, en *Encyclopaedia of Islam*, 2ª ed., P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs (eds.), consulted online on 31 January 2017 [http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912\\_islam\\_SIM\\_4112](http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_4112), first published online: 2012; Brunschwig “l’argumentation d’un théologien musulman”, p. 229.



transmitidos por narradores de confianza y no hadices “débiles” (*al-ḥadīṭ al-ḍa‘īf*<sup>127</sup>)<sup>128</sup>. Para Ibrahim an-Nazzām, también es probable la falsedad de algunos de los Dichos Proféticos Narrativos, y según su fe, el argumento mental/racional es digno y capaz de dilucidar tanto la información como los Dichos Proféticos. Abū al-Hudayl al-‘Allaf ha puesto varias condiciones para la aceptación de los Dichos Proféticos Narrativos, entre ellas, destacamos que uno de los narradores debe ser del Paraíso, es decir, uno de los diez compañeros del Profeta a los que les ha prometido el Paraíso; otra condición es que sean veinte narradores. También, al-Ḥayyāṭ ha negado el argumento de *al-ḥadīṭ al-ḍa‘īf*, pero Abū ‘Alī al-Ġubbā’ī, como ha sido transmitido por al-Mazirī (m. 1141, d. C) y otros (que no aceptan *al-ḥadīṭ al-ḍa‘īf*), solo lo acepta bajo ciertas condiciones, una de ellas es que sean cuatro los narradores que sean justos<sup>129</sup>.

Algunos miembros de los mu‘tazilíes, siempre según sus oponentes, han dudado de la credibilidad de algunos de los compañeros del Profeta, siendo estos los mejores de la nación islámica después del Profeta, según la creencia de los suníes. En efecto, ‘Amr Ibn ‘Ubaīd (m. 761 d. C) había puesto en duda la sinceridad del testimonio de algunos de los compañeros de alto rango del Profeta, como por ejemplo, ‘Uṯmān Ibn ‘Affān, Ṭalḥa Ibn ‘Ubayd Allāh, al-Zubayr Ibn Al-‘Awām (m. 656, d. C), y ‘Alī Ibn Abī Ṭālib (m. 661, d. C), primo y yerno del Profeta. También, Wāṣil Ibn ‘Aṭā’ no aceptó el testimonio de ‘Ā’iṣa (la esposa del Profeta), ni de ‘Alī Ibn Abī Ṭālib ni de Ṭalḥa Ibn ‘Ubayd Allāh, y no confiaba en lo que ellos contaban en relación con los dichos religiosos<sup>130</sup>. Cuando los sabios quisieron opinar posteriormente sobre la importancia de los Califas Ortodoxos, nos encontramos que a Abū ‘Alī al-Ġubbā’ī no le parecía bien ninguno de ellos<sup>131</sup>. Luego, cuando ‘Alī dio su opinión, Ibrahim an-Nazzām dijo sobre él: “¿Quién es éste para dar su opinión?”<sup>132</sup>. También, an-Nazzām opina que Abū

<sup>127</sup> Para *al-ḥadīṭ al-ḍa‘īf* véase Coulson, *A history of Islamic law*, p. 145; Juynboll, G.H.A., “Thiḳa”, en *Encyclopaedia of Islam*, 2ª ed., P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs (eds.), consulted online on 31 January 2017 [http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912\\_islam\\_SIM\\_7530](http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_7530), first published online: 2012; Brunschvi, “L’argumentation d’un théologien musulman”, pp. 230-232.

<sup>128</sup> Al-Šawīṣī, *Wāṣil b. ‘Aṭā’ wa-‘arā’uh al-kalāmiyya*, p. 264: 9-12; Abū al-Hilāl Al-‘Askarī, *al-‘Awaā’il*, p. 196.

<sup>129</sup> Al-‘Aasqalānī, Ibn Ḥayyār, *Faṭḥ al-bārī, šarḥ ṣaḥīḥ Al-Buḥārī*, Muḥib al-Dīn Al-Ḥaṭīb, Beirut: Dār al-Ma‘rifā, 1379 d. H, v. 16, p. 360; Al-Baghdādī, *al-farq bayna al-firaq*, p. 180.

<sup>130</sup> Al-Ḍahabī, Šams Al-Dīn, *Mizān al-‘iṭidāl*, ‘Alī Muḥammad al-Bayāwī, Beirut: Dār al-Ma‘rifā, 1ª ed., 4 vols, 1963, v. 4, p. 329; Al-Baghdādī, Al-Ḥaṭīb, *Tārīḥ Bagdād*, El Cairo: Maṭba‘at al-Sa‘āda, 1ª ed., 14 vols, 1931, v. 12, pp. 176-177.

<sup>131</sup> Al-Aṣ‘arī, *Maqālāt al-islāmiyyīn*, v. 1, p. 147.

<sup>132</sup> Al-Baghdādī, *al-farq bayna al-firaq*, pp. 148 y 319.

Hurayira ((m. 681, d. C)<sup>133</sup> era el más mentiroso de todos en lo que respecta a la narración de los hechos del profeta<sup>134</sup>; y que ‘Umar Ibn Al-Ḥaṭāb (m. 644, d. C)<sup>135</sup>, ‘Uṭmān, ‘Alī y ‘Ā’iṣa le acusaban también de mentir en su narración sobre los dichos del profeta<sup>136</sup>. También, algunos miembros de los mu‘tazilíes no han considerado a Mu‘āwīya ibn Abī Sufyān (m. 680, d. C)<sup>137</sup> como Califa<sup>138</sup>. Además, sería luego atacado por Al-Qāḍī ‘Abd al-Ŷabbār en sus obras<sup>139</sup>.

<sup>133</sup> Fue compañero del Profeta y el narrador de los hadices más citado isnād por los suníes. Abū Hurayira pasó tres años en compañía del Profeta con quien participó de expediciones y viajes. Véase al-‘Asqalānī, Ibn Ḥaṣar, *al-‘Iṣāba fī tamīyẓ al-Ṣaḥāba*, ‘Ādil Aḥmad ‘Abd al-Mawṣūd - ‘Alī Muḥammad ‘Awaḍ (eds.) Beirut: Dār al-Kutūb al-‘Ilmiyya, 1ª ed., 8 vols, 1995, v.7 p. 436.

<sup>134</sup> Al-Bagdādī, *al-farq bayna al-fīraq*, p. 147.

<sup>135</sup> ‘Umar fue el segundo de los llamados «califas ortodoxos», la primera serie de gobernantes que tuvo el imperio islámico a la muerte del Profeta y antes del establecimiento del Califato Omeya. Véase Ahmed, Nazeer, *Islam in Global History: From the Death of Prophet Muhammad to the First World War*, American Institute of Islamic History and Culture, 2001, p. 34.

<sup>136</sup> Ibn Qutayiba, Abū Muḥammad ‘Abd Allāh Ibn Muslim, *Ta’awīl muḥṭalif al-ḥadīṭ*, Mūḥammad Zahrī al-Naṣār (ed.) Beirut: Dār al-Ŷīl, 1972, p. 22.

<sup>137</sup> También conocido como Mu‘āwīya y que inaugura la dinastía Omeya, fue uno de los protagonistas de la batalla de Ṣiffīn (julio de 657) junto con ‘Alī Ibn Abī Ṭālib. Gobernador de Siria desde tiempos del califa ‘Umar Ibn Al-Ḥaṭāb, se hizo con el poder en el 661 dando lugar a un Estado árabe-sirio. Debido a su oposición al califa ‘Alī, ha sido odiado y rechazado por los seguidores de este, los chiíes. Véase Ibn ‘Asākir, Al-Ḥāfiẓ, *Tārīḥ Dimašq*, ‘Amr b. Garāma al-‘Amrawī (ed.), Dār al-Fikr, 80 vols, 1995, v. 59, p. 67.

<sup>138</sup> Al-Aṣ‘arī, *Maqālāt al-islāmiyyīn*, v. 2, p. 145.

<sup>139</sup> Al-Balḥī- Al-Qāḍī ‘Abd al- Ŷabbār al-Hamaḍānī - al-Ŷiṣūmī, *Kitāb faḍl al- ‘i ‘tizāl*, p. 143.

### 1.3. Capítulo dos: la epistemología en el mundo judío:

#### 1.3.1. El inicio del *kalām* judío:

Podemos conocer aspectos de la filosofía judía medieval a través del *kalām* islámico ya que ambos estaban íntimamente relacionados<sup>140</sup>. Uno de los primeros nombres de la filosofía judía medieval es el de Ishāq al-Isrā'īlī, nacido en Egipto y que vivió entre los años 850 y 950 d. C. En sus obras conservadas se aprecia una clara influencia del iniciador de la filosofía árabe, al-Kindī, especialmente en la que lleva por título *Libro de las definiciones* (= *Sefer ha-Yesodot o Liber definitorum*), conservada en su versión latina y sólo un fragmento de su original árabe<sup>141</sup>.

Dentro de los distintos tipos del *kalām*, el que gozó de mayor prestigio entre los judíos fue el *kalām* mu'tazilī por encima del de los aś'aríes. El *kalām* mu'tazilī se refleja en el pensamiento teológico de varios pensadores judíos, como por ejemplo en Dāwūd b. Marwān al-Muqammiṣ, que está considerado también uno de los primeros filósofos y teólogos judíos de la Edad Media (s. IX d. C)<sup>142</sup>. La filosofía de al-Muqammiṣ se basa en los conceptos de esencia (*yāwhar*) y accidente (*'araḍ*). Otros conceptos importantes en su filosofía son los de la no-eternidad del mundo y la existencia y unicidad de Dios a través de la observación de la creación.

Estas ideas reflejan la división mu'tazilī de los atributos divinos en dos tipos: atributos de esencia y atributos de actos<sup>143</sup>. Asimismo, al-Muqammiṣ adoptó de éstos la idea de que la justicia divina (*al-'adl al-ilāhī*) es un atributo de Dios y que de ella deriva que el hombre sea libre en sus actos; es decir, que Dios, que es justo, concede a los hombres la

---

<sup>140</sup>Véase Schmidtke, Sabine - Schwarb, Gregor, "Introduction", *Intellectual History of the Islamicate World*, 2, 2014, (pp. 1-6).

<sup>141</sup>Véase Altmann, Alexander - Stern, Samuel. M, *Isaac Israeli*, Oxford, 1958; Ramón Guerrero, Rafael, "Al-Fārābī y Maimónides", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 7, 1989, (pp. 43-52), p. 44.

<sup>142</sup> La mayoría de los capítulos que tratan de la filosofía de al-Muqammiṣ (escrita en judeo-árabe) fue publicada con una extensa introducción y anotaciones ricamente documentadas por Stroumsa. Véase Stroumsa, Sarah, *Dawud Ibn Marwan al-Muqammiṣ's twenty chapters: ('Ishrun Maqala)*, Leiden; New York; Köln: E. J. Brill, 1989, pp. 15-33; idem, "From the earliest known Judaeo-Arabic commentary on Genesis", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 27, 2002, (pp. 375-395); idem "Soul-searching at the dawn of Jewish philosophy: a hitherto lost fragment of al-Muqammiṣ's Twenty Chapters", *Ginzei Qedem*, 3, 2007, (pp.137-161); Vajda, Georges, "A propos de la perpétuité de la rétribution d'outre-tombe en théologie musulmane", *Studia Islamica*, 11, 1959, (pp. 29-38), p. 30; Ben-Shammai, "Kalām in medieval Jewish philosophy", p. 110, n 51; Friedlaender, Israel, "Jewish-Arabic Studies. Jewish Theological Seminary of America", *The Jewish Quarterly Review*, 1: 2, 1910, (pp. 183-215), p.187.

<sup>143</sup> Sobre este aspecto véase por ejemplo Aradi, "The origins of the kalām", p. 138, n 7, y 139; Madelung, Wilferd - Schmidtke, Sabine, *Rational theology in interfaith communication*, p. vii; Al-Māturīdī al-Samarqandī, *Kitāb al-Tawḥīd*, Faṭḥ Allāh Ḥoleif (ed.), pp. 49, 54-55, 57 y 97.

libertad de elegir sus actos<sup>144</sup>. Al-Muqammiṣ recibió asimismo influencia de sus maestros cristianos y de la filosofía aristotélica. Su estilo, sus técnicas persuasivas, su método lógico y sus términos filosóficos hicieron de él un mutakallim original de su época<sup>145</sup>.

Las ideas filosóficas de al-Muqammiṣ fueron recogidas posteriormente por varios pensadores judíos, como al-Qirqisānī, Bahya Ibn Paquda, y Judah b. Barzilai. Su sistema y metodología filosóficos también influyeron en el rabanita Sa'adia Gaón (s. X d. C)<sup>146</sup>. A finales del siglo X d. C, y a principios del XI d. C, podemos hablar ya de una escuela judía del *kalām* en el Oriente islámico que utilizaba los mismos métodos que la escuela mu'tazilī de Basora. Samuel b. Ḥofnī (m. 1013, d. C)<sup>147</sup>, es uno de los rabanitas más distinguidos de este grupo, en el que también se encuentran Yūsuf Al-Baṣīr y ʿĪśhua b. Yehuda de los caraítas. En el mundo musulmán occidental el *kalām* judío aparece a partir del siglo XI d. C dentro de algunas doctrinas de los Gaonim<sup>148</sup> y también en escritos de los caraítas sefardíes, algunos líderes conservadores como R. Nissim de Kairouan (mediados de siglo XI d. C) y filósofos posteriores de al-Andalus (especialmente Maimónides)<sup>149</sup>.

Aunque el *kalām* judío ocupaba un papel relevante en las interpretaciones de la Torá y en algunos capítulos que tratan la historia judía, no fue aceptado por todos los pensadores judíos. Este es el caso de algunos caraítas que estudiaban la Biblia a partir del propio texto bíblico, sin recurrir a la filosofía griega, o el de algunos rabanitas<sup>150</sup> que

---

<sup>144</sup> Ben-Shammai, "Kalām in medieval Jewish philosophy", pp. 98-99 y 110, n 47. Para los mu'tazilīs véase al-Šahrastānī, *Kitāb al-milal wa-l-nihāl: Book of religious*, Cureton (ed.), pp.165-170; Ben-Shammai, "The Classification of the Commandments", pp. 172-173; Erder, "Early Karaite Conceptions", p. 113.

<sup>145</sup> Stroumsa, *Dawud Ibn Marwan al-Muqammi's twenty chapters*, pp. 28 y 32; Ben-Shammai, "Kalām in medieval Jewish philosophy", p. 99.

<sup>146</sup> Stroumsa, Sarah, "The Muslim Context of Medieval Jewish Philosophy", en *The Cambridge History of Jewish Philosophy: From Antiquity through the Seventeenth Century*, S. Nadler-T. Rudavsky (eds.), Cambridge, 2009, (pp. 39-59), p. 45; Hirschfeld, *Qirqisānī Studies*, p. 40.

<sup>147</sup> Véase Sklare, David Eric, *Samuel ben Hofni Gaon and His Cultural World: Texts and Studies*, Leiden: Brill, 1996.

<sup>148</sup> Este término se usaba como título de los líderes de las academias judías de Sura y Pumbedita de Babilonia, y de manera general se aplicaba a los Amoraim, es decir, los sabios judíos que tuvieron un papel destacado en la composición de la segunda parte del Talmud (Guemará), entre los ss. III y IV d.C. Desde el s. VI hasta el s. XI, los Gaonim estaban considerados como los mayores expertos en religión. Véase Baroukh, Elie - Lemberg, David, *Enciclopedia práctica del judaísmo de Aaron a Zohar*, Barcelona: Robinbook, 1995, p. 75.

<sup>149</sup> Ben-Shammai, "Kalām in medieval Jewish philosophy", p. 99.

<sup>150</sup> El término "rabnitas" hace referencia a los rabinos, es decir doctores en religión y juristas. Los rabanitas no son sólo los custodios de Jerusalén y del servicio del Templo, sino ante todo los estudiosos a

sólo utilizaban el Talmud como herramienta de interpretación de la Biblia ya que consideraban una herejía el uso de otras fuentes<sup>151</sup>.

Al igual que ocurrió en el mundo musulmán, el tema de la epistemología era también una de las cuestiones más importantes del *kalām*. Los pensadores más destacados que trataron este tema fueron el rabanita Sa'adia Gaón y el caraíta al-Qirgisānī, las dos figuras más relevantes de la filosofía judía medieval en el siglo X. d. C. en Bagdad.

### 1.3.2. Los rabanitas: Sa'adia Gaón

#### 1.3.2.1. Biografía y obras:

Sa'adia b. Yūsuf al-Fayyūmī (882-942, d. C) nació en el Fayyūm, ciudad del Sur de Egipto. La vida de Sa'adia se caracterizó por sus abundantes desplazamientos por los diferentes países habitados por comunidades judías. Finalmente se estableció en Iraq, y fue designado presidente (Gaón) de la academia talmúdica de Sura, en el año 922 d. C. Sa'adia fue el primero en formular una filosofía religiosa sobre los fundamentos del credo judío. También fue el primero en traducir los textos del Antiguo Testamento al árabe, escribiendo además comentarios a la mayoría de ellos. De esta forma, el Antiguo Testamento se puso al alcance de las masas judías, que no sabían hebreo, pero sí árabe. Entre las obras más importantes compuestas por Sa'adia para defender el carácter sagrado de la Tradición Oral Judía, la Mishná y el Talmud, destacan: el *Libro de la réplica a 'Ānān* (=Kitāb al-radd 'alā 'Ānān), el *Libro de la diferenciación* (=Kitāb al-tamyīz<sup>152</sup>), el *Libro de la aplicación de la analogía en las leyes transmitidas* (=Kitāb taḥṣīl al-qiyās fī-l-šarā'i' al-sām'iyya), y el *Libro de la réplica a Ibn Sāqawayh* (=Kitāb al-radd 'alā Ibn Sāqawayh<sup>153</sup>)<sup>154</sup>.

---

tiempo completo de la ley judía. Este término se aplica únicamente a las personas que han ganado un conocimiento excelso en el ámbito religioso. Véase Baroukh - Lemberg, *Enciclopedia práctica*, p. 169.

<sup>151</sup> Ben-Shammai, "Kalām in medieval Jewish philosophy", pp. 98-99 y 110, n 48.

<sup>152</sup> Poznanski, *The Karaite Literary Opponents*, p. 96.

<sup>153</sup> Poznanski, *The Karaite Literary Opponents*, pp. 6-8.

<sup>154</sup> Asimismo, Sa'adia recibió duros ataques de los caraítas por los contenidos de los libros mencionados, tanto por parte de sus contemporáneos como de autores posteriores. De los caraítas que entraron en la controversia religiosa con Sa'adia cabe recordar, por ejemplo, a Ibn Sāqawayh, cuyo escrito más importante es el *Libro de las purezas* (Kitāb al-faṣā'ih) compuesto en judeo-árabe. Y también a al-Qirgisānī, quien rebatió a Sa'adia y a los rabanitas con su obra: *Kitāb al-anwār*. Además, Salmon ben Yeruham (s. X), cuyos escritos más relevantes contra Sa'adia son el *Libro de las guerras del Señor* (Kitāb ḥurūb al-rabb), y muchos otros mencionados por Poznanski en su libro, *The Karaite Literary Opponents*, en el que reunió a un extenso número de caraítas que se habían posicionado en contra de la tradición judía de la Mishná y el Talmud, preservada por los rabanitas. También hay que señalar a dos rabanitas que se

Otro de los campos en los que Sa'adia fue pionero fue el del estudio de la lengua hebrea desde una perspectiva puramente lingüística. Por todo ello, Sa'adia está considerado la figura más prominente en la vida del pueblo judío rabínico de la Edad Media. Aparte de todo eso, Sa'adia fue quien estableció el uso de la razón en las interpretaciones de la Sagrada Escritura y está considerado la figura más relevante de la filosofía judía medieval<sup>155</sup>.

### 1.3.2.2. Las fuentes del conocimiento según Sa'adia Gaón:

Sa'adia presenta su teoría sobre las fuentes del conocimiento en su obra "*Libro de las creencias y convicciones*" (= *Kitāb al-amānāt wa-l-i'tiqādāt*)<sup>156</sup>, redactado en el año 933, d. C. Este libro puede ser considerado un compendio del *kalām* islámico. En la introducción, el autor vindica la teología racional y la teoría de la epistemología, en términos similares a los mu'tazilíes<sup>157</sup>.

Según Sa'adia, hay cuatro fuentes del conocimiento cierto (*yaqīnī, ḥaqq*): 1. la percepción sensorial y la observación (*ḥiss/ 'ilm aš-šāhid*); 2. La intuición de la razón (*'ilm al-'aql*); 3. El conocimiento que se deriva de la necesidad lógica (*'ilm mā dafa'at ad-ḍarūra ilayh*); 4. La tradición aceptada, transmitida de forma oral o escrita (*al-ḥabar aš-šādiq; al-ḥabar al-ṣaḥīḥ*)<sup>158</sup>. Desde Sa'adia en adelante, el *kalām* judío considera que la percepción sensorial es el primer conocimiento que se posee, sobre el cual se apoyan

---

opusieron violentamente a los caraitas antes de Sa'adia: el Gaon Naṭronay Ben Hilāy e el Gaon Hāy Ben David. Véase Revel, Bernard, *The Karaite Halakah and its Relation to Sadducean, Samaritan and Philonian Halakah*, part 1., Philadelphia, 1913, p. 5; Sachar, Abram Leon, *A History of the Jews*, New York: Knopf, 2ª ed., 1966, p. 166; Al-Hawwārī, Muḥammad, *al-Iḥtilāfāt bayna l-qarrā'in wa-l-rabbāniyyīn fī daw' awrāq al-yanīza: qirā'a fī maḥṭūṭat būdliyyān bi-uksfūrd* (= Diferencias entre los caraitas y los rabanitas a la luz de los manuscritos de la Gueniza de la Biblioteca Bodleiana de Oxford), El Cairo: Dār Al- Zahra', 1994, p. 18, n. 5.

<sup>155</sup> Gil, Moshe, *Jews in Islamic countries in the Middle Ages*, Leiden - Boston: Brill, 2004, p. 224; Ben-Shammai, "Kalām in medieval Jewish philosophy", pp. 101-102; Frank, Daniel, "Karaite Exegesis", en *Hebrew Bible. Old Testament: the history of its interpretation*, Chris Breckelmans- Menahem Haran- Peter Machinist- Jean Louis Ska- Magne Saebo (eds), Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 3 vols, 1996-, v. 1: parte 2, 2000, (pp. 110 - 126), pp.114-116; Aḥmad Qandīl, 'Abd al-Rāziq, *Al-aṭar al-islāmī fī al-fikr al-dīnī al-yahūdī* (= La influencia islámica en el pensamiento religioso de los judíos), El Cairo: Dār al-Tirāṭ, 1984, pp. 177 y 188.

<sup>156</sup> Landauer, S (ed.), Leiden, J. Brill, 1880. Véase también Sa'adia Gaon, *Kitāb al-muḥṭār fī-l-amānāt wa-l-i'tiqādāt*, Yosef Qāfīḥ (ed.), Jerusalem: Sura, 1970; y su traducción al inglés por Rosenblatt, Samuel, *Saadia Gaon: The Book of Beliefs and Opinions*, New Haven: Yale University Press, 1976.

<sup>157</sup> Vajda, Georges, "Autour de la théorie de la connaissance chez Saadia", *Revue des Études Juives*, 126, 1967, (pp. 135-189 y 375-397); Ben-Shammai, "Kalām in medieval Jewish philosophy", pp. 101-102; Ravitsky, Aviram, "Saadya Gaon and Maimonides on the Logic and Limits of Legal Inference in Context of the Karaite-Rabbanite Controversy", *History and Philosophy of Logic*, 32:1, 2011, (pp. 29-36), p. 31.

<sup>158</sup> Rosenthal, *Knowledge triumphant*, pp. 212-213; Brunschvig, "L'argumentation d'un théologien musulman", p. 236.

las otras tres fuentes citadas en el párrafo anterior. Esta teoría también coincide con el pensamiento de algunos eruditos musulmanes<sup>159</sup>, especialmente de los mu‘tazilíes<sup>160</sup>, tal y como hemos comentado anteriormente.

Sa‘adia había introducido en el *kalām* judío ideas procedentes de la filosofía mu‘tazilí como el dividir las leyes impuestas al hombre en dos clases: a) las leyes transmitidas, tanto de forma escrita como oral (*šarā’i sam‘iyya*) y b) las leyes racionales (*šarā’i ‘aqliyya*) que se adquieren a través de la razón sin necesidad de ser interpretadas por el texto sagrado. Las leyes procesadas por la razón se hacen a través de procedimientos interpretativos que dependen de la lógica, como la analogía racional (*qiyās*), la inferencia (*istidlāl*), la especulación racional (*naẓar*) y la búsqueda racional (*baḥṭ*) en las cuestiones teológicas. Por ello, Sa‘adia está considerado uno de los primeros mutakallimíes rabanitas<sup>161</sup>.

En otros libros de Sa‘adia encontramos, sin embargo, otra forma de clasificar las fuentes del conocimiento. Dentro de esta clasificación, Sa‘adia reduce las fuentes a tres: la primera, llamada *‘ilm ‘aqlī* “conocimiento racional”, engloba las tres primeras fuentes de conocimiento (percepción sensorial, intuición de la razón, conocimiento derivado de la necesidad lógica); la segunda y la tercera proceden de la cuarta fuente de conocimiento (la tradición transmitida de forma escrita u oral). A la segunda fuente Sa‘adia la designaba “*kitāb*” o “*maktūb*”, es decir, el conocimiento revelado (la Biblia), mientras que se refería a la tercera fuente como “*manqūl*”, “*ma’tūr*”, o “*al-aḥbār aṣ-ṣādiqa*”<sup>162</sup>, en referencia a Mishná y Talmud<sup>163</sup>.

<sup>159</sup> Véase por ejemplo Netton, Ian Richard, *Muslim Neoplatonism: an introduction to the thought of the Brethren of Purity (Ikhwan al-Safa)*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1991, pp. 17-18; idem, *Al-Farabi and his school*, p. 35.

<sup>160</sup> ‘Abd al-‘Yabbār al-Hamaḍānī, *Nukat al-kitāb al-muḡnī*, p. 230; Huart, *Le livre de la création*, v. 1, p. 48: 4-13 (texto árabe); Ibn ‘Aqīl, *al-Wāḍiḥ*, Maqdisi (ed.), v.1, p. 7; Ben-Shammai, “Kalām in medieval Jewish philosophy”, p. 102; Rosenthal, *Knowledge triumphant*, p. 213.

<sup>161</sup> Frank, *Search Scripture Well*, pp. 35-36; Sklare, David Eric, *The Religious and Legal Thought of Samuel ben Hofni Gaon: Texts and Studies in Cultural History* (Tesis Doctoral), Harvard University, 1992, pp. 220-221; Ben-Shammai, “Kalām in medieval Jewish philosophy”, pp. 95-96, y 102-103; Ravitsky, “Saadya Gaon and Maimonides on the Logic”, p. 29; Erder, Yoram, “The Karaites and Mu‘tazilism”, en *A History of Jewish-Muslim Relations: From the Origins to the Present Day*, Abdelwahab Meddeb - Benjamin Stora (eds.), Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2013, (pp. 778-788), p. 782.

<sup>162</sup> Estos términos árabes utilizados por Sa‘adia son sinónimos y se derivan también de la teología islámica. Por ejemplo, “*manqūl*; *m’tūr*” (=transmitido), y “*al-aḥbār aṣ-ṣādiqa*” (= informaciones verdaderas), este último había sido utilizado también por Wāṣil Ibn ‘Atā’, el fundador del movimiento mu‘tazilí. Véase Abū al-Hilāl al-‘Askarī al-Lugawī, *al-‘Awā’il*, Qassāb - El Maṣrī (eds.), p. 196; Al-Šawīṣī, *Wāṣil b. ‘Atā’ wa-‘ārā’uh al-kalāmiyya*, pp. 9-10, 91-92, y 264; y para Sa‘adia véase Zucker,

Esta división de las fuentes de conocimiento aparece de forma evidente cuando habla de “la teoría atomista”. Esta teoría, (conocida por *al-ta’līf wa-l-tarkīb*<sup>164</sup> = “la teoría de la combinación y la composición”)<sup>165</sup> era una de las cuestiones más importantes que abordan los mutakallimíes, especialmente mu’tazilíes, en la Edad Media. La teoría atomista podría ser una influencia de la filosofía griega o haber sido transmitida de la antigua filosofía india tal como señala Ben Shammai<sup>166</sup>. *Al-ta’līf wal-tarkīb* “la combinación y la composición” aludía al hecho de que todos los cuerpos del mundo estaban compuestos de partes inseparables, en el sentido de que cada parte no podía dividirse en mitades, ni tercios, ni cuartos, etc<sup>167</sup>.

Sa’adia creía en esta teoría cuando trataba las fuentes del conocimiento. A pesar de la importancia que tiene el conocimiento revelado, Sa’adia no lo considera suficiente, sino que cree que hay que recurrir a dos fuentes más, una viene antes de lo revelado y otra después. El conocimiento que precede al revelado es el racional depositado en todos los seres humanos, mientras que el pospuesto es el transmitido por la tradición oral y cuya veracidad se justifica por la fidelidad de sus portadores. Esos tres tipos de conocimiento,

---

Moshe, *Saadya's commentary on Genesis*, New York: The Jewish Theological Seminary of America, 1984, pp. 5: 11-13 (texto judeo-árabe).

<sup>163</sup> Véase Aradi, “The origins of the kalām”, p. 147, n 45; Zucker, *Saadya's commentary on Genesis*, pp. 4: 25, 6: 25, 166 y 205 (texto judeo-árabe).

<sup>164</sup> Zucker, *Saadya's commentary on Genesis*, p. 5: 13-16 (texto judeo-árabe).

<sup>165</sup> Véase Chiesa, Bruno, *Creazione e caducata dell'uomo nell'esegesi giudeo-araba medievale*, Brescia: Paideia Editrice, 1989, p. 91, n 6. Allí el autor menciona que esta idea la encontramos en las fuentes del mu’tazilí Abū Hāshim al-Ŷubbā’ī. También menciona que al-Qirqisānī trataba el mismo tema en su libro *Kitāb al-anwār*, v. 2, p. 245: 9-19 y en su comentario de Génesis, 2:7 en la British Library (=BL), Or.2492, p. 36v: 5-10 de su libro *Kitāb al-Riyād*. Para Abū Hāshim al-Ŷubbā’ī véase Gimaret. “Matériaux pour une bibliographie des Gubbā’ī”, p. 307; y para al-Qirqisānī, véase *Kitāb al-anwār*, v. 2, p. 245: 15; y Ben-Shammai, *The Doctrines of Religious Thought*, v. 1, p. 176.

<sup>166</sup> “Kalām in medieval Jewish philosophy”, p. 94 y las ns 20-22. Este tema es todavía objeto de discusión entre los filósofos; véase por ejemplo: Daiber, Hans, *Das theologisch-philosophische System des Mu‘ammar ibn ‘Abbād al-Sulamī*, Beirut: Orient-Institut, 1975, pp. 283-337; Dhanani, Alnoor, *The Physical Theory of Kalam: atoms, space, and void in Basrian Mu‘tazili cosmology*, Leiden: Brill, 1994; Wolfson, Harry Austryn, *The Philosophy of the Kalam*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1976, pp. 466-517.

<sup>167</sup> Al-Aš‘arī también discutió algunas cuestiones parecidas relacionadas con este asunto con algunos mu’tazilíes, como Ibrāhīm an-Nazzām, Abū ‘Alī al-Ŷubbā’ī y al-naŷārīyya. Al-naŷārīyya, es un movimiento religioso fundado por al-Ḥussien b. Muḥammad al-Naŷŷār, un teólogo mu’tazilí del siglo IX d. C en Bagdād. Según las fuentes islámicas al-Naŷŷār entró en varias discusiones dialécticas (*munāzarāt*) con Ibrāhīm an-Nazzām sobre cuestiones teológicas. También, muchas de sus ideas teológicas fueron descritos por al-Aš‘arī en sus obras. Véase Ibn Fūrak, *Maqālāt al-Šayḥ Abī-l-Ḥasan al-Aš‘arī*, ‘Abd al-Raḥīm al-Sāyeḥ (ed.), pp. 40, 211, 214, 215-216; y para al-naŷārīyya véase por ejemplo, al-Aš‘arī, *Maqālāt al-islāmiyyīn*, Muḥyī al-Dīn ‘Abd al-Ḥamīd (ed.), v. 1, p. 216;- v. 2, pp. 27, 43, 48, 78, 125, 194, 240, 243 y 254; Nyberg, Henrik Samuel, “al-Nadjdjār”, en *Encyclopaedia of Islam*, 2ª ed., Leiden: E. J. Brill, 1993, v. 7, (pp. 866-868).



el racional, el revelado y el transmitido, están vinculados, de tal manera que entrelazados forman la fuente del conocimiento para el hombre<sup>168</sup>.

#### 1. El conocimiento revelado:

Sa'adia cree que la sabiduría de que todas las cosas están combinadas y compuestas unas con otras (teoría atomista) y se conoce solamente a través del conocimiento revelado. Dicha sabiduría o razón no la podemos descubrir a través del conocimiento sensorial ni intelectual, sino que deberíamos recurrir a la Biblia, por la que nos enteraríamos de que el conocimiento revelado es complementario al sensorial y al intelectual y de ahí comprendemos el significado de la sabiduría, la teoría de la combinación y la composición de las cosas creadas (*al-ta'lif wa-l-tarkib*).

Según Sa'adia, la primera enseñanza de la idea de la combinación y la composición tal y como está escrito en la Torá es: *“para que vean y conozcan | y adviertan y comprendan a la vez que la mano de Yahveh ha obrado esto | y el Santo de Israel lo ha creado”* (Is, 41: 20). Es decir, cuando el ser humano observe la composición, trabajará, investigará y razonará que el poder de Dios hizo la composición de las cosas y las creó. La segunda: *“para que se sepa desde el oriente del sol hasta su ocaso/ que ninguno existe fuera de Mí; Yo, Yahveh, y nadie más”* (Is, 45: 6), es decir, para saber que de donde sale el sol hasta donde se pone no hay más que un solo Dios, único<sup>169</sup>.

#### 2. El conocimiento transmitido:

Después de llegar a la conclusión de que tanto los conocimientos racionales como los revelados (la Biblia) están unidos, quedan entonces los conocimientos transmitidos de una forma oral como tercer tipo de conocimiento, es decir, la Mishná y el Talmud. Sa'adia dice que los conocimientos transmitidos están compuestos de otros conocimientos racionales y revelados (la Biblia), y todo lo conocido por tradición (es decir, transmitido) tiene un origen sensorial. En otras palabras, el conocimiento sensorial es la base de todos los conocimientos,

---

<sup>168</sup> Zucker, *Saadya's commentary on Genesis*, pp. 5: 6-13 (texto judeo-árabe).

<sup>169</sup> Zucker, *Saadya's commentary on Genesis*, p. 6: 2-12 (texto judeo-árabe).

incluidos los conocimientos transmitidos (idea defendida también por los mu‘tazilíes<sup>170</sup> y aš‘aríes<sup>171</sup>). Eso es lo que significa el hecho de que los conocimientos transmitidos son combinados y derivados del conocimiento sensorial<sup>172</sup>.

En su interpretación de la Torá, Sa‘adia normalmente toma el significado llano o aparente (*ẓāhir*) del texto sagrado. El término *ẓāhir* tiene también otros sinónimos de los cuales uno de ellos puede ser *al-mašhūr* (el más corriente). El intérprete de la Torá debería escoger el sentido llano o el más corriente de los usados por los filólogos (*ahl al-luga*) teniendo en cuenta que se descartaría este sentido si no es acorde con las fuentes de conocimiento anteriormente mencionadas. En este caso, el intérprete tiene que darse cuenta de que el texto bíblico tiene un término metafórico (*maṣṣāḥ* o *mutašābih*). Y en este último caso el exegeta tiene que buscar su significado más verdadero y realizar esta búsqueda a través de la extracción y la deducción (*taḥrīṭ*). Por lo tanto, el intérprete se ve obligado a pensar en otros significados metafísicos (*ḥaṭṭ*; *muḍmar*) que sean adecuados con lo sensorial (*maḥsūs*), lo racional (*ma‘qūl*), lo revelado (*maktūb*) y lo transmitido (*manqūl*).

Sa‘adia profundizó en este tema concluyendo que cualquier idioma natural contiene vocablos precisos (*muḥkamāt*; *lafẓ muḥkam*) y otros ambiguos (*mutašābihāt*; *lafẓ mutašābih*). Dado que la Torá se reveló en uno de esos idiomas, sus textos también contienen a su vez vocablos precisos y otros ambiguos. El vocablo bíblico cuyo sentido está claro y acorde con esos conocimientos se denomina “expresión precisa” (*lafẓ muḥkam*), y si su sentido no es claro, se denomina “expresión ambigua”, (*lafẓ mutašābih*), es decir, expresión que necesita una explicación o aclaración realizada mediante la extracción y la deducción<sup>173</sup>. Sa‘adia cita varios ejemplos de la Torá para aclarar su teoría:

<sup>170</sup> Ibn ‘Aqīl, *al-Wāḍiḥ*, Maqdisi (ed.), v.1, p. 7.

<sup>171</sup> Ibn Fūrak, *Maqālāt al-Šayḥ Abī-l-Ḥasan al-Aš‘arī*, ‘Abd al-Raḥīm al-Sāyeḥ (ed.), p. 10.

<sup>172</sup> Zucker, *Saadya's commentary on Genesis*, p. 6: 23-29 (texto judeo-árabe).

<sup>173</sup> Zucker, *Saadya's commentary on Genesis*, p. 6: 25, 448: 4-11 (texto judeo-árabe); idem, *Rav saadya Gaon's Translation of the Torah*, p. 230: 1-19 (texto judeo-árabe); Goldstein, Miriam, “Abū l-Faraj Hārūn (Jerusalem, 11th c.) on majāz, between *uṣūl al-naḥw*, *uṣūl al-fiqh* and *i‘jāz al-Qur‘ān*”, *Der Islam: Journal of the History and Culture of the Middle East*, 90: 2, 2013, (pp. 376-411), pp. 382-383.

- a) “El hombre denominó a su mujer con el nombre de Eva (*Hawwah*), por haber sido ella madre de todo viviente (*ḥay*).” (Gn, 3: 20). Si se deja la expresión “todo viviente” tal como se entiende generalmente, se contradice con lo sensorial (*maḥsūs*), ya que eso implicaría que el león, el toro, el burro y el resto de los animales sean hijos de Eva. Habría que descartar dicho sentido llano y buscar otro sentido metafísico que sea concordante con el contexto.
- b) “pues *Yahveh*, Dios tuyo, es fuego devorador” (Dt, 4: 24), en el que Dios es “fuego”, según el significado llano de las palabras de la Torá. Pero esta interpretación sería imposible si nos apoyamos en el conocimiento intelectual (*al-‘aql yaqḍī*) que rechaza esta imagen debido a que el fuego es una cosa creada que podría alterarse y extinguirse, mientras que Dios es eterno y es para siempre interminable. Así comprenderemos que la palabra “fuego” tiene uso metafórico (*maḥāzī*).
- c) “No cocerás el cabrito en la leche de su madre.” (Éx, 23: 19;- 34: 16; Dt, 14: 21). El texto de la Torá señala evidentemente la prohibición de cocinar la carne ovejuna con la leche de su madre. Sin embargo, la Tradición Oral transmitida por parte de los sabios prohíbe no sólo cocinar carne ovejuna con la leche de su madre sino cualquier tipo de carne con leche. Entonces la Tradición Oral generalizó la prohibición en base a interpretación (*taḥrīṭ*) del texto bíblico para que fuera acorde con el sentido de la Tradición Oral de los Profetas<sup>174</sup>.

La idea de tomar el sentido llano (*zāhir*) de Sa‘adia se encuentra también en la escuela de *ahl al-zāhir* y en las obras de los exégetas del Corán. Más aun, el concepto de las expresiones precisas (*muḥkamāt*) frente a las ambiguas (*mutašābihāt*) fue extraída por Sa‘adia de la teología islámica. En el Corán, por ejemplo, considerado la primera fuente de la ley islámica, aparecen entre sus aleyas los términos anteriormente dichos<sup>175</sup>. Sura 3: aleya 7:

<sup>174</sup> Zucker, Moshe, *Rav Saadya Gaon’s translation of the Torah: Exegesis, Halakha, and Polemics in R. Saadya’s translation of the Pentateuch*, New York, (en hebreo, con un resumen en inglés), 1959, pp. 230: 19-20, y 231: 1-14 (texto judeo-árabe).

<sup>175</sup> Zucker, *Saadya’s commentary on Genesis*, p. XV (English Summary); Erder, “The Karaites and Mu’tazilism”, p. 782.

“Él es Quien te ha revelado la Escritura. Algunas de sus aleyas son unívocas (*muḥkamāt*) [“expresiones precisas”] y constituyen la Escritura Matriz; otras son equívocas (*mutašābihāt*) [“ambiguas”]. Los de corazón extraviado siguen las equívocas, por espíritu de discordia y por ganas de dar la interpretación de ello. Pero nadie sino Dios conoce la interpretación de ello. Los arraigados en la Ciencia dicen: «Creemos en ello. Todo procede de nuestro Señor». Pero no se dejan amonestar sino los dotados de intelecto”<sup>176</sup>.

Las expresiones precisas (*muḥkamāt*) y ambiguas (*mutašābihāt*) de dicha aleya han sido interpretadas también por parte de varios exégetas musulmanes<sup>177</sup>. Cada uno tuvo una opinión distinta en comprender los términos en cuestión y al final no se pusieron de acuerdo sobre la definición de los mismos. Por ejemplo, Muqātil b. Sulaymān (m. 667, d. C, Basora) ve que las aleyas precisas son las que contienen una directiva clara, tal como viene en el Corán, 6: 151-153. Por otro lado, las aleyas ambiguas son las difíciles de interpretar debido a que son excesivamente breves y privadas de contexto suficiente para su entendimiento<sup>178</sup>.

Por otro lado, Muḡāhid b. Ḳabr (m. 722, d. C, Meca<sup>179</sup>), como dice al-Ṭabarī<sup>180</sup>, piensa que las aleyas precisas son aquellas que nos describen lo permitido o lo prohibido en la

<sup>176</sup> Arberry, Arthur John, *The Koran Interpreted*, Oxford: Oxford University Press, 2.vols, 1955, v. 1, p. 45; Frank, *Search Scripture Well*, pp. 36-37.

<sup>177</sup> Véase Schwarb, Gregor, “Capturing the meanings of God’s speech: the relevance of uṣūl al-fiqh to an understanding of uṣūl al-tafsīr in Jewish and Muslim kalām”, en *A WORD FITLY SPOKEN Studies in Mediaeval Exegesis of the Hebrew Bible and the Qurān Presented to Haggai Ben-Shammai*, Meir M. Bar-Asher-Simon Hopkins-Sarah Stroumsa-Bruno Chiesa (eds.), Jerusalem: The Ben-Zvi Institute for the History of Jewish Communities in the East \ Yad Izhak Ben-Zvi and the Hebrew University of Jerusalem, 2007, (pp. 111-156), p. 134.

<sup>178</sup> Wansbrough, John Edward, *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Oxford: Oxford University Press, 1977, p. 149.

<sup>179</sup> Fue un jurista musulmán y también jugó un papel importante para la narración de los dichos del Profeta y asimismo, tuvo un papel muy destacado en la interpretación coránica. Entre las obras suyas que nos han llegado se encuentra el libro de *Tafsīr al-Imām Muḡāhid Ibn Ḳabr*, Muḡammad ‘Abd al-Salām Abū l-Nīl (ed.), El Caíro: Dār al-Fikr al-Islāmī al-Ḥadīṭa, 1ª ed., 1989. Véase también al-Qaṭṭān, Mannā‘, *Mabāḥiṭ fī ‘ulūm al-qur’ān*, Arabia Saudita: Maktabat al-Ma‘ārif, 3ª ed., 2000, p. 393.

<sup>180</sup> Su nombre es Abū Ḳa‘far Muḡammad ibn Ḳarīr al-Ṭabarī, (m. 923 d. C. en Bagdad), historiador, tradicionista musulmán y exégeta del Corán. Para al-Ṭabarī véase Ibn al-Ḳawzī, Abū Al-Farāy, *al-Muntaẓam fī ta’rīḥ al-mulūk wa-l-‘umam*, M. ‘Aṭā -M. ‘Abd al-Qādir (eds.), Beirut, 19 vols, 1982, v. 13, pp. 215-217; Aṣī, Ḥ, *Abū Ḳa‘far Muḡammad b. Ḳarīr al-Ṭabarī wa kitābuhu ta’rīḥ al-‘umam wa-l-mulūk*, Beirut, 1992; Berg, H., “Tabari’s Exegesis of the Qur’anic Term ‘al-Kitab’”, *Journal of the American Academy of Religion*, 63, 1995, (pp. 761-774); Johns, A. H., “Three Stories of a Prophet: Al-Ṭabarī’s Treatment of Job in Sūrah al-Anbiyā’”, *Journal of Qur’anic Studies* 3, 2001, (pp. 39-61); Blachère, Régis, “GAWAD ‘ALĪ, Mawāriḥ Ta’rīḥ al-Ṭabarī”, *Arabica*, 2, 1955, (pp. 235-36); Mårtensson, U., “Discourse and Historical Analysis: The Case of al-Ṭabarī’s History of the Messengers and Kings”, *Journal of Islamic Studies* 16, 2005, (pp. 287-331).

legislación, mientras que las otras son las ambiguas. El teólogo al-Māturīdī (m. 944, d. C<sup>181</sup>) sugiere una distinción epistemológica en relación directa con la opinión de Sa'adia: el significado del *muḥkamāt* podría ser aprehendido de manera racional..., mientras que el de *mutašābihāt*, solamente se puede captar recurriendo a la tradición autoritaria<sup>182</sup>. En su conjunto, la visión de Ibn Qutaybā (m. 889, d. C) viene a defender que el Profeta y sus compañeros debían saber el significado verdadero de los versos que presentan alguna ambigüedad para nosotros; esta idea está muy cerca de la opinión de Sa'adia<sup>183</sup> para quien la Tradición Oral es la que nos permite aclarar el significado de expresiones ambiguas de las Escrituras.

En lo que respecta a la manera de conocer a Dios, cuestión que gozaba de gran importancia entre los mutakallimīs, no fue un asunto tratado por Sa'adia Gaón en las obras que nos han llegado. Pero, como creía en la idea de la “combinación y la composición” que ha sido explicada anteriormente, podemos deducir que Sa'adia consideraba que el conocimiento de la existencia de Dios y su unidad se consigue a través del conjunto de los tres tipos de conocimiento: el racional, el revelado y el transmitido, lo que contradice lo que dicen algunos mu'tazilīs que aseguran que se consigue a través del conocimiento racional, específicamente el intuitivo<sup>184</sup>.

No obstante, este asunto ha sido objeto de debate de algunos Gaonimes posteriores a Sa'adia, como Samuel b. Ḥofnī, cuyo libro “*Kitāb al-hidāya*” (=La orientación), demuestra la influencia de los mu'tazilīs sobre él en lo que respecta a su pensamiento y al uso de su terminología. Los judíos mu'tazilīs de Basora, como Samuel b. Ḥofnī, creían que el conocimiento de Dios debería lograrse a través de la inferencia racional (*istidlāl*)<sup>185</sup>.

<sup>181</sup> Su nombre es Muḥammad Abū Maṣṣūr al-Māturīdī (853-944 d. C), uno de los pioneros de la Jurisprudencia Islámica y de la exégesis coránica. Al-Māturīdī fue también influido por el pensamiento ḥanafī. Véase Ayyub Ali, A. K. M, “Maturidism”, en *A history of Muslim philosophy: With short accounts of other disciplines and the modern renaissance in the Muslim lands*, M. M. Sharif (ed.), Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 2 vols, 1963, v. 1, (pp. 259-274), p. 259-260.

<sup>182</sup> Zucker, *Saadya's commentary on Genesis*, p. 13: 1-12 (texto judeo-árabe).

<sup>183</sup> Wansbrough, *Quranic Studies*, pp 149 y 152; - Ibn Qutayba, Abū Muḥammad ‘Abd Allāh Ibn Muslim, *Ta’wīl muḥtalif al-ḥadīṭ*, Muḥammad Zahrī al-Naṣṣār (ed.) Beirut: Dār al-‘Īl, 1972, pp. 91-95.

<sup>184</sup> Entre los cuales mencionamos por ejemplo: Abū al-Ḥudayl al-‘Allāf, al-‘Yāḥiz, al-Aswārī, Al-Balḥī, y Ṭumāma Ibn al-Aṣras. Para más información véase Maḥmūd Sobḥī, *al-Imām al-muṣṭahid Yahyá bin Ḥamza*, pp. 33-34; Al-Baghdādī, *Al-farq bayna al-firaq*, p. 129; Al-Šahrastānī, Muḥammad Ibn ‘Abd al-Karīm, *al-Milal wa-l-niḥal*, Muḥammad Sayyid Kīlānī (ed.), Beirut: Dār al-ma‘rifā, 3 vols, 1975, v.1, p. 45; ‘Abd al-‘Yabbār al-Hamaḍānī, *Šarḥ al-uṣūl al-ḥamsa*, ‘Abd al-Karīm ‘Uṭmān (ed.), pp. 52-60; Al-Balḥī- ‘Abd al-‘Yabbār al-Hamaḍānī - al-‘Yišumī, *Kitāb faḍl al-‘i‘tizāl*, Fu‘ād Sayyid (ed.), p. 73.

<sup>185</sup> Véase Ben-Shammai, “Kalām in medieval Jewish philosophy”, p. 106; Abramson, Shraga, *R. Nissim Gaon*, Jerusalem: Mekitze Nirdamim, 1965, pp. 192-193. Un texto fragmentario de la discusión en *Kitāb*

### 1.3.3. Los caraitas: Al-Qirqisānī

#### 1.3.3.1. Biografía y obras:

El nombre completo de al-Qirqisānī es Abū Yūsuf Ya‘qūb Ibn Ishāq Ibn Sama‘waya al-Qirqisānī (primera mitad del s. X d. C). Sus teorías marcaron profundamente las prácticas filosóficas y legales de su comunidad, tanto en su época como en épocas posteriores. Al-Qirqisānī (nacido en Qirqisān, cerca de Bagdad<sup>186</sup>), es uno de los principales pensadores caraitas. Desarrolló su labor intelectual en el segundo cuarto del siglo X de la era cristiana. Trabajó en Babilonia y estudió en profundidad la literatura árabe contemporánea de tipo científico además de dedicarse al conocimiento de la Mishná, la Guemará y las enseñanzas del Midrash. Entre sus libros más importantes se encuentran el libro de *Kitāb al-anwār*, redactado en el año 927 d. C<sup>187</sup>, editado por León Nemoy<sup>188</sup>; y también el libro de *Kitāb al-riyād*, compuesto en el año 938 d. C<sup>189</sup>.

Según las fuentes modernas al-Qirqisānī escribió sus obras en árabe, la lengua franca del Oriente islámico, cuyo rico vocabulario técnico se ajustaba admirablemente a sus necesidades<sup>190</sup>. Sin embargo, encontramos que algunos de los manuscritos de las obras de al-Qirqisānī que nos han llegado hasta el momento están transcritos por autores caraitas posteriores al judeo-árabe<sup>191</sup>. Dichas obras se consideran fuentes esenciales para

---

*al-hidāya* se encuentra en Sklare, *The Religious and Legal Thought of Samuel ben Hofni Gaon*, pp. 142-145.

<sup>186</sup> Eilath, Adam, “A Historiographical Analysis of Yakub Al Qirqisani’s *Kitab Al Anwar*”, *D o r o t: The McGill Undergraduate Journal of Jewish Studies*, 12, 2010, (pp. 69-112), p. 70.

<sup>187</sup> Según Bruno Chiesa el *Kitāb al-Anwār* fue completado en 927 d. C, aunque según otros investigadores como G. Makdisi este libro se terminó en 937 d. C. Véase Chiesa, Bruno, “A new fragment of al-Qirqisānī’s *Kitāb al-Riyād*”, *The Jewish Quarterly Review*, 78:3-4, 1988, (pp. 175-185), p. 175; Makdisi, George, “The Scholastic Method in Medieval Education: An Inquiry into Its Origins in Law and Theology”, *Speculum: A Journal of Medieval Studies*, 49: 4, 1974, (pp. 640-661), p. 65.

<sup>188</sup> Sobre esta obra véase también, Poznanski, Samuel, “Aus Qirqisanis *Kitab al anwar wal-maraqib*” en *Semitic studies in Memory of Alexander Kohut*, George Alexander Kohut (ed.), Berlin: S. Calvary, 1897, (pp. 435-456).

<sup>189</sup> Los manuscritos de estos libros están descritos por Poznanski, Samuel, “Die Qirqisani Handschriften im British Museum”, *Moritz Steinschneider’s Festschrift*, Leipzig, 1896, (pp. 195-218); idem, *The Karaite Literary Opponents of Saadia Gaon*, London, 1908; Véase también Harkavy, Abraham, “Abū Yūsuf Ya‘qūb al Qirqisānī on the Jewish Sects”, *Transactions of the Imperial Russian Archaeological Society*, 8, 1894, (pp. 247-278), pp.252-253; Nemoy, Leon, “Al-Qirqisani’s Account of the Jewish Sects and Christianity”, *Hebrew Union College Annual*, 7, 1930, (pp. 317-397); Chiesa. “Dai ‘Principi del’esegesi biblica di Qirqisānī, (pp. 124-137); Astren, Fred, “al-Qirqisānī, Jacob”, en *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, Norman Arthur Stillman; Philip I Ackerman-Lieberman (eds.), Leiden; Boston: Brill, 5 vols, 2010, v. 4, (pp. 136-140), pp. 136-137; Noja, Sergio, “Notice sur quelques manuscrits de Qirqisani”, *Henoch*, 12, 1990, ( pp. 365-366); Zawanowska, *The Arabic translation and commentary of Yefet ben ‘Eli*, pp. 19-20.

<sup>190</sup> Véase Astren, “al-Qirqisānī, Jacob”, p. 137.

<sup>191</sup> Se entiende por judeo-árabe el árabe escrito por los judíos en alfabeto hebreo y con cierta influencia de la lengua hebrea, además de reflejar la lengua hablada (árabe dialectal) en mayor medida que los musulmanes. Véase Gallego, María Ángeles, *El judeo-árabe medieval. Edición, traducción y estudio lingüístico del Kitāb al-taswi’a del gramático andalusí Yonah ibn Ganah*, Berna: Peter Lang, 2006, pp. (17-42); Molina Rueda, Beatriz - Cano, María José - García Arévalo, Tania María, *La cuentística en*

conocer la historia de las comunidades judías, especialmente, las ideas fundamentales del caraísmo e ilustrar las diferencias legales entre caraítas y rabanitas<sup>192</sup>. Hay más obras de al-Qirqisānī, pero lamentablemente no se ha conservado ninguna copia. Parte de dichas obras están mencionadas en el *Kitāb al-anwār*, entre las que se encuentran el *Kitāb al-tawḥīd* (el libro de la unicidad Divina); *Tafsīr Bereišit*<sup>193</sup>, un comentario filosófico al libro de Génesis; así como comentarios a los libros de Job y de Eclesiastés; una refutación de la profecía de Muḥammad; y diversos ensayos sobre traducción y exégesis<sup>194</sup>.

### 1.3.3.2. Introducción:

Tal y como sucedió con Sa'adia, los mutakallimíes caraítas, entre los que se encuentran al-Qirqisānī y otros caraítas posteriores como Yefet b. 'Elī<sup>195</sup>, y Sahl b. Maṣliāḥ<sup>196</sup> del s. X. d. C., estuvieron influidos también por el pensamiento teológico islámico (mu'tazilī) en relación a la epistemología. Esta influencia se nota tanto en la metodología como en el uso de la terminología. Al-Qirqisānī sostiene que hay cuatro fuentes fundamentales de conocimiento: percepción sensorial, “por los sentidos” (*al-idrāk bi-l-ḥiss; al-ḥiss; al-muṣāhada*); evidencia propia, “intuitiva” (*al-‘ilm ḍarūratan/ bi-ḍḡirār; mā taṣḥad bihi l-‘uqūl*); conocimiento demostrativo (*‘ilm al-istidlāl; al-qiyās*); y la tradición, es decir, conocimiento transmitido/revelado (*ḥabar, kitāb, naql*).

---

judeo-árabe como ejemplo de interculturalidad, Granada: Editorial Universidad de Granada, 2011, pp. 46-77.

<sup>192</sup> Niessen, Friedrich, “La Gueniza de El Cairo y las traducciones y comentarios bíblicos en judeo-árabe de la colección Taylor- Schechter”, *Ilu. Revista de ciencias de las religiones*, Anejos 9, 2004, (pp. 47-74), p. 66.

<sup>193</sup> Frank, Daniel, *Search Scripture Well: Karaite Exegetes and the Origins of the Jewish Bible Commentary in the Islamic East*, Leiden: Brill, 2004, pp. 8-9.

<sup>194</sup> Astren, “al-Qirqisānī, Jacob”, p. 137.

<sup>195</sup> Conocido también como Abū 'Alī Ḥasan b. 'Alī al-Baṣrī, fue uno de los caraítas expertos en Ley más destacados. Sobresalió en el último cuarto del s. X en Jerusalén. Se considera uno de los más importantes exegetas, y uno de los primeros en escribir comentarios dedicados exclusivamente al Antiguo Testamento. También destacó como refutador de Sa'adia Gaon en las cuestiones sobre las que diferían sus interpretaciones. Para Yefet véase Poznanski, *The Karaite Literary Opponents*, pp. 20-21; Frank, “Karaite Exegesis”, p. 122; idem, *Search Scripture Well*, p. 13; Monferrer Sala, Juan Pedro, “En la periferia de un texto judeoárabe Yefet b. 'Eli contra filósofos y astrólogos, entre *tafsīr* y realidad figurada (precedido de unas notas filológicas)”, *Sefarad*, 71: 2, 2011, (pp. 265-291), p. 265; Ben-Shammai, Haggai, “Japheth Ben Eli ha-Levi”, en *Encyclopedia Judaica*, New York: Thomson Gale, 2.<sup>a</sup> ed., 2007, v. 11, (pp. 86-87); Niessen, “La Gueniza de El Cairo y las traducciones”, p. 47; Zawanowska, Marzena, *The Arabic translation and commentary of Yefet ben 'Eli the Karaite on the Abraham narratives (Genesis 11:10-25:18)*, Leiden Boston: Brill, 2012, pp. 9-10.

<sup>196</sup> Sahl b. Maṣliāḥ el sacerdote, conocido como Abū al-Surà, fue uno de los autores caraítas más destacados de Jerusalén. Vivió en la segunda mitad del siglo X y compuso obras sobre controversia religiosa contra Sa'adia Gaon. Véase Mann, Jacob, *Texts and Studies in Jewish History and Literature*, New York: KTAV, 2 vols, 1972, v. 2, pp. 22-23; Al-Hawwārī, *al-Iḥtilāfāt*, p. 62.

En su comentario del Éx. XXI, 34, Yefet distingue tres fuentes (= *mawādd*) del saber: 1ª) Conocimiento racional (*‘aqliyyāt*), que incluye la sensibilidad (*maḥsusāt*; *šāhid*) y la evidencia propia (*ḍarūriyyāt*); 2ª) Conocimiento revelado (*sam‘iyyāt*); y 3ª) El verdadero conocimiento transmitido (*ḥabar šādiq*). Las primeras dos fuentes (y probablemente la tercera) fueron divididas a su vez en: 1ª) conocimiento primario, que en árabe es “*badāhī*”, un término específico propio de la escuela del mu‘tazilí Abū al-Qāsim Al-Balḥī y 2ª) conocimiento secundario demostrativo por medio de: la especulación racional (*naẓar*), la argumentación lógica o inferencia deductiva (*istidlāl*) y la analogía racional (*qiyās*). Asimismo, al igual que los mu‘tazilíes (Abū Hāšim al-Ŷubbā’ī y al-Qāḍī ‘Abd al-Ŷabbār), Yefet piensa que el conocimiento primario es otorgado por Dios al hombre.

Otro pensador caraíta, Sahl b. Mašliaḥ, cree que el conocimiento de la ley se divide en cuatro niveles. En primer lugar, la sabiduría derivada de los sentidos y la intuición. En segundo lugar, la revelación, cuando el primer nivel no es suficiente para comprender la ley. En tercer lugar, la analogía racional, si la cuestión no ha sido abordada en la revelación. Por último, el consenso de los sabios de la comunidad, cuando se trata de un tema inaccesible desde los otros niveles. Este análisis refleja la epistemología del pensador musulmán Wāṣil ben ‘Aṭā,<sup>197</sup>.

### 1.3.3.3. Las fuentes del conocimiento según al-Qirqisānī:

#### 1.3.3.3.1. La percepción sensorial (los sentidos)

Al-Qirqisānī define la percepción sensorial como una sensación corporal de otro cuerpo cercano. Hay que tener en cuenta que el término “sensación” en árabe es *ḥiss* (o en plural *ḥawāss*, sensaciones), mientras que la cognición, esto es, el reconocimiento de lo percibido, está descrita por la palabra árabe *šu‘ūr* (o en plural, *mašā‘ir*). En este sentido, la percepción sensorial es un proceso doble que resulta de la síntesis entre, por un lado, el contacto que tiene lugar entre los sentidos “*iḥssās*” y el objeto percibido “*maḥsūs*” (el

<sup>197</sup> Ben-Shammai, *The Doctrines of Religious Thought*, v. 2, pp. VII-IX (English Summary); ‘Abd al-Ŷabbār al-Hamaḍānī, *Nukat al-kitāb al-mugnī*, p. 231; Eilath, “A Historiographical Analysis”, p. 77.



cual, es común tanto para animales como para seres humanos<sup>198</sup>) y, por otro lado, la cognición (*šū'ūr*) del alma. De esta manera, mediante este último acto de cognición, es como la percepción sensorial llega a convertirse en conocimiento intuitivo (*darūrī*). Al igual que Sa'adia, al-Qirqisānī también aplica el término *šahāda* para referirse a estas dos fuentes de conocimiento, la percepción sensorial y el conocimiento intuitivo.

Por su parte, para Yefet las nociones de sensación (*hiss/hassa*) y percepción (*idrāk*) son casi sinónimos (al igual que para al-Aš'arī<sup>199</sup>). Del mismo modo que para al-Qirqisānī, Yefet entiende que no hay distinción entre la percepción sensorial del hombre y la del animal. Las concepciones de ambos autores a este respecto se parecen a las de los mu'tazilíes, en particular a las de Abū al-Hudayl al-'Allāf, al-Ŷāḥiẓ, Al-Balḥī, Ṭumāma Ibn al-Ašras, y al-Qāḍī 'Abd al-Ŷabbār, entre otros<sup>200</sup>.

Ambos entienden que: 1º) todo conocimiento debe surgir de la percepción sensorial, la cual es el conocimiento primario (*'ilm 'awwalī*)<sup>201</sup>; 2º) el conocimiento más inmediato y cierto es el que se percibe a través de los sentidos (*'ilm yaqīn*) y; 3º) por lo tanto, éste, el sensorial, debe preceder al conocimiento racional, y este último es anterior al conocimiento revelado. Por este motivo, al-Qirqisānī está en contra de la opinión de Sa'adia según la cual, las leyes reveladas provienen de la visión y la audición, pues, para al-Qirqisānī estas leyes se consiguen a través del conocimiento racional<sup>202</sup>.

#### 1.3.3.3.2. El conocimiento intuitivo o la “intuición intelectual”

La importancia de esta fuente de conocimiento para al-Qirqisānī se encuentra principalmente en su vínculo con el conocimiento de lo divino. Al-Qirqisānī utiliza para referirse al conocimiento intuitivo varias descripciones similares, como por ejemplo: *awwal fi l-'aql*; *qā'im fi l-'aql*, y *bi-ḍṭirār* (que en sentido literal se traducen por: “conocimiento primario o intuitivo”). Las tres expresiones provenían, como vimos, de la teología islámica, específicamente mu'tazilí. De hecho, este tercer término (*bi-*

<sup>198</sup> Esta es la misma opinión de los mu'tazilíes, Ṭumāma Ibn al-Ašras y Al-Balḥī quienes habían opinado que la percepción sensorial es un conocimiento común tanto para el hombre como los animales. Véase Al-Balḥī- 'Abd al-Ŷabbār al-Hamaḍānī - al-Ŷišumī, *Kitāb faḍl al-'i'tizāl*, Fu'ād Sayyid (ed.), p. 73; 'Abd al-Ŷabbār al-Hamaḍānī, *Šarḥ al-uṣūl al-ḥamsa*, 'Abd al-Karīm 'Uṭmān (ed.), pp. 52-60.

<sup>199</sup> Ibn Fūrak, *Maqālāt al-Šayḥ Abī-l-Ḥasan al-Aš'arī*, 'Abd al-Raḥīm al-Sāyeḥ (ed.), p. 40.

<sup>200</sup> 'Abd al-Ŷabbār al-Hamaḍānī, *Nukat al-kitāb al-muḡnī*, p. 235.

<sup>201</sup> Véase por ejemplo Netton, *Muslim Neoplatonism*, pp. 17-18; idem, *Al-Farabi and his school*, p. 35.

<sup>202</sup> Ben-Shammai, *The Doctrines of Religious Thought*, v. 2, p. X (English Summary).

*ḍṭirār* o *ḍarūrī*) fue utilizado con anterioridad por Abū al-Huḍayl al-‘Allāf<sup>203</sup>, mientras que los dos primeros (*awwal fī l-‘aql*<sup>204</sup> y *qā’im fī l-‘aql*) aparecen en los textos de Al-Qāḍī ‘Abd al-Ŷabbār<sup>205</sup>.

Según al-Qirqisānī tales términos expresan que todo lo percibido por la intuición tiene un solo significado, común y compartido por todos los humanos, es decir, que es universal para todos. Dicho de otra manera, es un conocimiento innato de las cosas inherentes en la intuición de cada ser humano. Al-Qirqisānī lo ejemplificó, del mismo modo que al-Qāḍī ‘Abd al-Ŷabbār más tarde, afirmando: “la imposibilidad de que algo exista en dos lugares diferentes, de que un cuerpo exista (*mawṡūd*) y no exista (*ma’dūm*), sea creado (*muḥḍat*) e increado (*qadīm*)<sup>206</sup> al mismo tiempo es un criterio preestablecido intuitivamente (*iḍṭirārī*) en la mente”, esto es, que no necesita especulación ni inferencia. Igualmente, él entiende que tanto la mentira (*kaḍib*) como la injusticia (*ẓulm*) son también intuitivamente rechazables<sup>207</sup>. Por tanto, esta tesis es coherente con los postulados de los mu’tazilīes, según los cuales decidir lo que es aceptable (*taḥssīn*) y reproable (*taqbīḥ*), lo prohibido (*ḥaẓar*) y lo permitido (*ibāḥa*)<sup>208</sup>, es una cuestión que atañe al conocimiento intuitivo. En este sentido, por tanto, se oponen a sunīes tradicionalistas, que opinan que esas cuestiones se enmarcan entre los conocimientos transmitidos, es decir, por el Texto Sagrado y la Tradición Oral<sup>209</sup>.

Al-Qirqisānī incluye también dentro del conocimiento intuitivo el decir la verdad y abstenerse de mentir; adherirse a la justicia y abstenerse de injusticias, como el asesinato, el adulterio y el robo, así como la necesidad de la unicidad de Dios, lo que implica incorporar también la gratitud hacia el Benefactor (precepto de la adoración) y

<sup>203</sup> Véase Maḥmūd Sobḥī, *al-Imām al-muṡtahid Yaḥya bin Ḥamza*, p. 34; Al-Bagḍādī, *Al-farq bayna al-fīraq*, p. 129; Ben-Shammai, Haggai, “Some Judaeo-Arabī Karaite Fragments In The British Museum Collection”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 38, 1975, (pp. 126 - 132), p. 131.

<sup>204</sup> Este término aparece también en las fuentes de al-Fārābī. Para más información véase Netton, *Al-Farabi and his school*, pp. 51-52.

<sup>205</sup> Al-Qaḍī ‘Abd al-Ŷabbār, *al-Muḥṡaṡar fī uṡūl al-dīn*, Abū Sallūm al-mu’tazilī (ed.), p. 319; idem, *Nukat al-kitāb al-mugnī*, p. 236; Ben-Shammai, *The Doctrines of Religious Thought*, v. 2, p. XI (English Summary); Eilath, “A Historiographical Analysis”, p. 75.

<sup>206</sup> Sobre este aspecto véase Ansari - Madelung - Schmidtke, “Yūsuf al-Baṡīr’s Refutation (Naqḍ) of Abū l-Husayn al-Baṡīr’s”, pp. 39-54.

<sup>207</sup> ‘Abd al-Ŷabbār al-Hamaḍānī, *Nukat al-kitāb al-mugnī*, pp. 235-236; Ibn ‘Abd al-Barr, *Ŷāmi’ bayān al-ilm*, Al-Zuhīrī (ed.), v. 2, p. 788; Chiesa, Bruno, “Some Missing Chapters of al-Qirqisānī’s *Kitāb al-Anwār* Book II”, *Intellectual History of the Islamicate World*, 2, 2014, (pp. 37-49), p. 45 ( texto árabe), y su traducción al inglés en p. 47.

<sup>208</sup> Estos términos se utilizaban mucho en la teología islāmica, específicamente en la parte legal y la jurisprudencia. Véase por ejemplo Schacht, *An introduction to Islamic law*, p. 121.

<sup>209</sup> Maḥmūd Sobḥī, *al-Imām al-muṡtahid Yaḥya bin Ḥamza*, p. 111.

la prohibición de la blasfemia. Todas estas leyes morales las concibe innatas a la mente humana, sin necesidad de ser demostradas racionalmente, esto es, son *awwal fi l-‘aql; bi-dīrār*<sup>210</sup>. Esta tabla de principios éticos es propia del pensamiento de los mu‘tazilíes de esa época, los cuales distinguen entre los preceptos de la intuición intelectual y los de la revelación. Al igual que Sa‘adia, esta distinción fue aceptada completamente por al-Qirgisānī. La validez de las leyes de la intuición intelectual se fundamenta en el hecho de que Dios las ha insertado en la mente humana. Éste es el significado de *qā’im fi l-‘aql/fatr*<sup>211</sup>.

Por su parte, Yefet también presenta una concepción del conocimiento intuitivo, a pesar de que todos sus ejemplos están confinados a cuestiones de índole religiosa. Para ello, Yefet emplea dos expresiones en árabe, diferentes a las mencionadas por al-Qirgisānī, para referirse al conocimiento intuitivo: *al-‘aql yaqdī* (lit. la razón juzga; o lo que dicta la razón), el mismo término que fue utilizado por Sa‘adia, y la fórmula *badīhat al-‘aql*, (lit. el intelecto<sup>212</sup>/la inteligencia intuitivo o natural).

Desde el punto de vista moral, Yefet divide todo lo que el ser humano conoce por la inteligencia natural (*badīhat al-‘aql*) en cuatro categorías: a) lo necesario u obligatorio (*wāyib*); b) lo inadmisible, absurdo o prohibido (*mumtana‘*); c) lo admisible o permisible (*yā’iz*)<sup>213</sup>; y d) lo indeterminado (*waqff*), lo que no se sabe si es prohibido o permitido hasta que la revelación lo muestra. En otros lugares, Yefet repite esta idea describiendo el intelecto natural o intuitivo como la facultad de aprobar (*yastahsin*), desaprobar (*yastaqbiḥ*) y admitir o permitir (*ya’yūz*). Según Yefet los conocimientos racionales son superiores a los conocimientos revelados (y, ciertamente, a la Tradición oral). No obstante, los juicios del intelecto, como facultad del alma humana para distinguir el bien del mal y lo verdadero de lo falso, son solo la base teórica de los preceptos religiosos<sup>214</sup>.

<sup>210</sup> Véase al-Qirgisānī, *Kitāb al-anwār*, v. 2, p. 353; Vajda, Georges, “Études sur Qirgisānī III”, *Revue des Études Juives Historia Judaica*, VIII (CVIII), 1948, pp. (pp. 62-91), p. 66.

<sup>211</sup> Ben-Shammai, *The Doctrines of Religious Thought*, v.2, p. XII (English Summary).

<sup>212</sup> Al-Fārābī ha clasificado los tipos del intelecto a varios tipos. Sobre este aspecto véase Netton, *Al-Farabi and his school*, pp. 42-54.

<sup>213</sup> Son términos muy utilizados en la jurisprudencia islámica. Véase Schacht, *An introduction to Islamic law*, pp. 121-122.

<sup>214</sup> Ben-Shammai, *The Doctrines of Religious Thought*, v. 2, pp. XII-XIII (English Summary).

### 1.3.3.3. El conocimiento demostrativo:

#### 1.3.3.3.1. Definición y uso del conocimiento demostrativo:

Al-Qirqisānī evitó el uso del término *‘ilm muktasab* (el conocimiento adquirido o demostrativo), el cual se usaba muy frecuentemente entre los mutakallimíes musulmanes. En su lugar, empleó otros términos que eran usados igualmente por teólogos musulmanes en aquel tiempo, como por ejemplo *ma‘qūl* (lo razonable), *baḥṭ* (la investigación), *taftīš* (la búsqueda), *naẓar* (la especulación<sup>215</sup>), *istidlāl* (la inferencia), *qiyās* (la analogía racional), *ra‘ī* (la opinión), *iṭṭihād* (esfuerzo personal) y *istiḥrāy wa istinbāṭ* (la extracción y la deducción)<sup>216</sup>.

De entre estos términos, las palabras árabes *taftīš* (la búsqueda) y *baḥṭ* (la investigación), que son aproximadamente sinónimos de *naẓar* (la especulación), tienen sus equivalentes en el hebreo: *ḥippuš*, *ḥaqirah*, y *derišah*. Estos términos hebreos, aparecen también, de hecho, con el mismo significado que los tres árabes, en los escritos de los autores caraítas<sup>217</sup>. *Al-baḥṭ* (la investigación), que era entendida como conocimiento racional según los teólogos musulmanes de la época, es asociada por al-Qirqisānī con el concepto de *naẓar* (la especulación), cosa que ya había hecho Daniel Al-Qumīsī (último cuarto del s. IX d. C)<sup>218</sup>. También, Salmon b. Yeruḥam (s. X d. C)<sup>219</sup> usa el *baḥṭ* como sinónimo de la palabra hebrea *lidroš* (Ecl, 1: 13), la cual, remite a la idea de una investigación racional de los mandamientos religiosos. Al *baḥṭ* es, de hecho,

<sup>215</sup> Frank, *Search Scripture Well*, p. 27; Eilath, “A Historiographical Analysis”, p. 75.

<sup>216</sup> Véase por ejemplo ‘Abd al-‘Yabbār al-Hamaḍānī, *Nukat al-kitāb al-mugnī*, p. 237; Ibn Fūrak, *Maqālāt al-Šayḥ Abī-l-Ḥasan al-Aš‘arī*, ‘Abd al-Raḥīm al-Sāyeḥ (ed.), pp. 299-300, 302-304; Ibn ‘Aqīl, *al-Wāḍiḥ*, Maqdisi (ed.), v. 2, pp. 94 y 101; Abū Zahra, Muḥammad, *Abū Ḥanīfa: ḥayātuh wa-‘aṣruh, ‘arā’uhū wa-fiqhuhū*, El Cairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1976, pp. 73, 260, 367, 384, 397 y 417; Y para al-Qirqisānī véase *Kitāb al-anwār*, v. 1, pp. 66-111 y 123; Ben-Shammai, *The Doctrines of Religious Thought* I, v. 2, pp. III-IV, y XIV (English Summary); Hirschfeld, *Qirqisānī Studies*, pp. 42-43; Vajda, Georges, “Études sur Qirqisānī II”, *Revue des Études Juives Historia Judaica*, VI, 1946-1947, (pp. 52-98), p. 85.

<sup>217</sup> Lasker, Daniel, “Islamic influences on Karaite origins”, en *Studies in Islamic and Judaic Traditions II*, William M. Brinner-Stephen D. Ricks (eds.), Atlanta, Georgia: Scholars Press, (pp. 23-47), pp. 25-27.

<sup>218</sup> Su nombre es Isrā’īl b. Daniyāl al-Qumīsī al-Dāmḡānī (más conocido como Daniel al-Qumisi), un sabio caraíta del siglo IX. Fue uno de los primeros caraítas que entraron en discusiones dialécticas contra los rabinos en relación con algunas cuestiones teológicas. Al-Qumīsī procedía de Tabaristán (el norte de Irán), pero más tarde emigró a Jerusalén. Véase Ben Shammai, Haggai, “Major trends in Karaite Philosophy and polemics in the tenth and eleventh centuries”, en *Karaite Judaism: A guide to its history and literary sources*, Meira Polliack (ed.), Leiden: Brill, 2004, (pp. 340-362), pp. 341- 342; idem, “The Karaite controversy: scripture and tradition in early Karaism”, en *Religionsgespräche im Mittelalter*, Bernard Lewis - Friedrich Niewöhner (eds.), Wiesbaden: O. Harrassowitz, 1992, (pp. 11-26), pp. 23-24; Al-Hawwārī, *al-Iḥtilāfāt*, p. 95, n 9.

<sup>219</sup> Exegeta caraíta activo en Jerusalén entre 940 y 960 d. C. Para más información véase Frank, *Search Scripture Well*, pp. 12-13.

un término muy habitual en los comentarios de Yefet b. ‘Elī y posteriormente en los de Sahl b. Maṣṣliah (de finales del siglo X)<sup>220</sup>.

El rol principal de este tipo de conocimiento, según al-Qirqisānī, es el mismo que se encuentra entre los dichos de los mutakallimīs musulmanes, tal y como se ha indicado en el primer capítulo. La función del conocimiento demostrativo es la de aclarar todas las pasajes que tengan alguna ambigüedad en los textos bíblicos. Asimismo, aclarar todas las cosas ocultas a las que no se puede acceder mediante los sentidos, ni por el intelecto intuitivo. Esta aclaración se logra solamente a través del esfuerzo personal, la investigación racional y la especulación (*iytiḥād*; *baḥṭ*; *naẓar*), es decir, a través del conocimiento demostrativo. La diferencia entre dicho tipo de conocimiento y el conocimiento intuitivo o natural radica en que este último es innato, preestablecido en la mente de cada ser humano de modo universal, al contrario que el primero (el conocimiento demostrativo), que exige premisas y conclusiones para lograrse. Para al-Qirqisānī ambos modos de conocimiento aparecen recogidos bajo el término más amplio de ‘*aql*<sup>221</sup>, el cual puede ser traducido como “conocimiento racional”.

Para al-Qirqisānī el conocimiento demostrativo desempeñó un papel muy importante en relación a la exégesis bíblica y a las cuestiones legales<sup>222</sup>. Además, al-Qirqisānī pone de manifiesto en sus obras la opinión de algunos caraítas acerca de la validez de la especulación o la investigación respecto de las leyes bíblicas, como, por ejemplo, los grupos caraítas de Persia, conocidos como los “*al-tustariyyīn*<sup>223</sup>”, entre otros. Sobre ellos, al-Qirqisānī dice que reprochaban a quienes recurrían a la filosofía racional griega (*al-kalām al-barānī*) para remitirse a temas religiosos, a pesar de que ellos mismos recurrieron a ella. Según al-Qirqisānī, esta paradoja se debe a dos razones. La primera era la pereza en la aplicación de los conocimientos racionales, dada su dificultad. La segunda razón, mantenida especialmente por Daniel al-Qumīsī, se debía al hecho de que pudieran darse conflictos irresolubles entre la especulación racional y los mandamientos

---

<sup>220</sup> Véase al-Qirqisānī, *Kitāb al-anwār*, v. 1, pp. 3: 15-16, 4: 3 y 17; Frank, *Search Scripture Well*, pp. 27-28.

<sup>221</sup> Véase por ejemplo *Kitāb al-anwār*, v. 1, pp. 5, 67, 72, 84, 92, 100 y 106.

<sup>222</sup> Bacher, Wilhelm, “Qirqisani, the Karaite, and His Work on Jewish Sects”, *The Jewish Quarterly Review*, 7: 4, 1895, (pp. 687-710), p. 694.

<sup>223</sup> Tustsar, o en Persia es šustar, fue la capital de Khuzistán. Véase Nemoy, “Al-Qirqisani's Account of the Jewish Sects”, p. 320, n. 4.

religiosos, que pudieran conllevar a un alejamiento de la fe<sup>224</sup>. Sin embargo, al-Qirḡisānī mantuvo, contrariamente a estos autores, que lo racional nunca es contrario a los preceptos de la religión, sino que al igual que defendieron los mu‘tazilíes, al-Ġāhiz y Abū Hāsim al-Ġubbā‘ī, la especulación racional es el método adecuado para fundamentar el conocimiento religioso: “*lo racional es la fuente en la que se construye todo dicho y con que se logra todo conocimiento*”<sup>225</sup>.

Al-Qirḡisānī consideraba que el *naẓar* (o el conocimiento demostrativo) se sustentaba en el conocimiento que le precedía, el conocimiento intuitivo, el cual, a su vez, se construía sobre las bases del conocimiento sensorial<sup>226</sup>, idea en que creían también los mu‘tazilíes y al-Aṣ‘arī<sup>227</sup> y que fue tratada en los libros de Ibn ‘Aqīl posteriormente<sup>228</sup>. Así, la existencia de una especulación falsa (*naẓar fāsid*) y una verdadera (*naẓar ṣaḥīḥ*) se determina por el conocimiento intuitivo. De hecho, si los resultados de la inferencia o especulación no son conformes a lo establecido según el conocimiento intuitivo, en tal caso la especulación es falsa y viceversa. Así, por ejemplo las expresiones: “según mi creencia resulta imposible la existencia de una cosa en dos lugares al mismo tiempo”<sup>229</sup> o “según mi imaginación es imposible que el elefante pase por el ojo de la aguja por ser muy grande”<sup>230</sup> son verdaderas, dado que en ambas son el resultado de una especulación

<sup>224</sup> Nemoy, “Al-Qirḡisānī's Account of the Jewish Sects”, pp. 320-321.

<sup>225</sup> *Kitāb al-anwār*, v. 1, pp. 3: 15-17, 5, y 46: 1; Hirschfeld, *Qirḡisānī Studies*, p. 40; ‘Abd al-Ġabbār al-Hamaḏānī, *Nukat al-kitāb al-mugnī*, p. 215; y para más información véase la misma fuente pp. 243-259; Huart, *Le livre de la création*, v. 1, pp. 19: 4, 26: 12.

<sup>226</sup> Según al-Qirḡisānī, la especulación racional es válida y aceptable porque o bien demuestra lo que se conoce intuitivamente, o bien porque su rechazo conduce necesariamente a la ignorancia (*ḡahl*) o porque los conocimientos demostrativos por la especulación racional se vuelven intuitivos (*ḡarūrī*), en la medida en que se basan en el conocimiento intuitivo previo. Véase *Kitāb al-anwār*, v. 1, p. 67; Ben-Shammai, *The Doctrines of Religious Thought*, v. 2, p. IV (English Summary); Eilath, “A Historiographical Analysis”, p. 75.

<sup>227</sup> Ibn Fūrak, *Maqālāt al-Ṣayḥ Abī-l-Ḥasan al-Aṣ‘arī*, ‘Abd al-Raḥīm al-Sāyeḥ (ed.), p. 10.

<sup>228</sup> Ibn ‘Aqīl, *al-Wāḏiḥ*, Makdisi (ed.), v. 1, p. 7.

<sup>229</sup> Esto tiene que ver con lo que se encuentra en la fuente de al-Aṣ‘arī (*Maqālāt al-islāmiyyīn wa-ḥtilāf al-muṣallīn*, al-Waraq (ed.), pp. 140, 147): “*Tanto Ḡa‘far b. Ḥarb y Ḡa‘far b. Mubaṣīr como sus seguidores opinan que: wuṣūd Ṣaī‘in wāḥid fī waqtin wāḥid fī makānāin ‘ala.l ḥulūl wal-tamkyīn yastahīyyīl*” (=trads, “*resulta imposible la existencia de una cosa en dos lugares diferente al mismo tiempo*”); y también en la fuente de Al-Ṣahrastānī (*Kitāb al-milal wa-l-niḥal: Book of religious*, Cureton (ed.), p. 11): “*yastahīl an-yakuna al- Ṣaī‘ al-wāḥid fī makānāin fī ḥāla wāḥida*” (=trads “*resulta imposible la existencia de una cosa en dos lugares diferentes al mismo tiempo*”). Para más información véase Chiesa, “Some Missing Chapters of al-Qirḡisānī’s”, pp. 45, n 22; 46, n 24 (texto árabe) y su traducción al inglés en p. 47.

<sup>230</sup> Este mismo ejemplo lo encontramos también en la fuente de al-Aṣ‘arī. Ambos autores lo han transmitido de Abū ‘Alī al-Ġubbā‘ī al-mu‘tazilī. Para más información véase al-Aṣ‘arī, *Maqālāt al-islāmiyyīn wa-ḥtilāf al-muṣallīn*, al-Waraq (ed.), p. 117; Chiesa, “Some Missing Chapters of al-Qirḡisānī’s”, p. 34, n 23 (texto árabe).

correcta, que coincide con lo que implicaría el conocimiento intuitivo preestablecido en la mente<sup>231</sup>.

#### 1.3.3.3.3. Aprobar y desaprobar

Tal y como ya hemos comentado anteriormente, los mutakallimíes no se pusieron de acuerdo sobre cómo distinguir entre lo aceptable (*yastahsin*) y lo reprobable (*yastaqbiḥ*), lo permitido (*ibāḥa*) y lo prohibido (*ḥaẓar*) y decidir cuál era el tipo de conocimiento que permitía establecer esta distinción. Esta cuestión fue tratada también por al-Qirqisānī y Yefet.

Al-Qirqisānī afirmaba que la distinción entre lo verdadero (*ḥāq*) y lo falso (*bāṭil*) y entre lo aceptable y lo reprobable se realiza a través del conocimiento intuitivo. Se contradice, sin embargo, posteriormente, cuando demuestra que la distinción podría conseguirse por la especulación y la inferencia que pertenecen al conocimiento demostrativo<sup>232</sup>. Al-Qirqisānī señala en varias de sus obras, la importancia de la especulación racional para la religión. Desde este planteamiento, es totalmente admisible, pues, que los principios especulativos racionales constituyan la única manera de distinguir entre la verdad y la falsedad, entre lo aceptable y lo reprobable, en las reflexiones teóricas religiosas<sup>233</sup>.

La introducción de *Kitāb al-riyāḍ* contiene también unas reglas programáticas importantes explicando las propias motivaciones de al-Qirqisānī, sus objetivos exegéticos y metodológicos<sup>234</sup>, al argumentar que la verdadera revelación puede ser solamente comprobada y verificada a través de la razón. Él pone como modelo o paradigma de filósofo religioso a Salomón<sup>235</sup>. Cita asimismo numerosos versículos bíblicos que invitan a la especulación racional<sup>236</sup>; por ejemplo, al-Qirqisānī cita a Is, 41:20, donde se infiere la existencia de un Creador a través de la observación de la

---

<sup>231</sup> Vajda, “Études sur Qirqisānī II”, pp. 62-63; Astren, Fred, “Islamic contexts of Medieval Karaism”, en *Karaite Judaism: A guide to its history and literary sources*, Meira Polliack (ed.), Leiden: Brill, 2004, (pp. 145- 177), pp. 166-169.

<sup>232</sup> Esta opinión es parecida también a la de Yahyā ibn ‘Adī quien defiende que, a través de la lógica (como un instrumento racional), se puede discriminar entre lo verdadero lo falso, así como entre lo que es bueno y lo que es malo. Véase Netton, *Al-Farabi and his school*, p. 57.

<sup>233</sup> Eilath, “A Historiographical Analysis”, p. 76.

<sup>234</sup> Véase Hirschfeld, *Qirqisānī Studies*, pp. 39-59; Nemoy, *Karaite anthology*, pp. 53-68.

<sup>235</sup> Hirschfeld, *Qirqisānī Studies*, pp. 19.

<sup>236</sup> *Kitāb al-anwār*, v. 1, pp. 72-77; Vajda, “Études sur Qirqisānī II”, pp. 64-65.

Creación. Asimismo, al-Qirqisānī aplica el método analógico (*qiyās*), muy frecuente en la teología islámica, a los Salmos, 19: 8-10<sup>237</sup>.

También para Yefet, la especulación racional es la base del conocimiento de la ley judía. De este modo la especulación se hace necesaria y obligatoria para la religión, y aquellos que la lleven a cabo serán recompensados por Dios<sup>238</sup>. Los textos de al-Qirqisānī y de Yefet sobre esta cuestión muestran que el problema de la ambigüedad (*mutašābih*), opuesta a las expresiones precisas (*muḥkam*) en la Escritura, es el punto de partida de toda la discusión de la especulación racional<sup>239</sup>. El texto de la Escritura en muchos casos no puede ser interpretado literalmente, y a veces hay que recurrir a lo no-literal “=*ta’wīl*”, una interpretación que se basa precisamente en la especulación racional<sup>240</sup>. Los principios del *ta’wīl* de Yefet son muy similares a los de Sa’adia Gaón<sup>241</sup>. Sin embargo, el *ta’wīl* era rechazado por algunos karaítas como Daniel al-Qumīsī<sup>242</sup>.

Según al-Qirqisānī, al-Qumīsī presentaba, en sus obras, una crítica explícita al método de la especulación racional a pesar de utilizarlo de hecho en algunas de sus argumentaciones<sup>243</sup>. En su obra, *Kitāb al-tawḥīd* (*el Libro de la unidad divina*), al-Qumīsī, al igual que algunos suníes (tradicionalistas “= *ahl al-taqlīd*”) musulmanes, rechazaba la filosofía griega en lo que respecta a cuestiones teológicas, y la calificaba como idolátrica (*waṭanyyien*). En este mismo sentido, al-Qumīsī sostiene que son

---

<sup>237</sup> Frank, *Search Scripture Well*, pp. 10-11; idem, “Karaite Exegesis”, p. 118; Kasher, Rimon, “The Interpretation of Scripture in Rabbinic Literature”, en *Mikra. Text, Translation, Reading and Interpretation of Hebrew Bible in Ancient Judaism and Christianity*, Martin Mulder (ed.), Philadelphia: Fortress Press, 1988, pp. (547-594), pp. 555.

<sup>238</sup> Ben-Shammai, *The Doctrines of Religious Thought*, v. 2, p. IV (English Summary).

<sup>239</sup> Erder, “The Karaites and Mu’tazilism”, p. 782; Zawanowska, *The Arabic translation and commentary of Yefet ben ‘Eli*, p. 71, n. 36.

<sup>240</sup> *Kitāb al-anwār*, v. 2, p. 406; Ben-Shammai, *The Doctrines of Religious Thought*, v. 2, p. IV (English Summary); Chiesa, *Creazione e caducata dell'uomo nell'esegesi*, pp. 173-175; ‘Abd al-‘Yabbār al-Hamaḍānī, *Mutašābih al-qur’ān*, v. 1, p. 7; Eilath, “A Historiographical Analysis”, p. 76; Bakar, *Classification of knowledge in Islam*, p. 192.

<sup>241</sup> Se puede hacer una comparación entre la fuente de Ben-Shammai, *The Doctrines of Religious Thought*, v. 2, p. IV (English Summary) y la de Zawanowska, *The Arabic translation and commentary of Yefet ben ‘Eli*, p. 69.

<sup>242</sup> Bacher, “Qirqisani, the Karaite, and His Work”, p. 708; Frank, *Search Scripture Well*, p. 2; Ben-Shammai, “The Karaite controversy”, pp. 23-24; Eilath, “A Historiographical Analysis”, p. 95; Chiesa, Bruno - Lockwood, Wilfrid, *Ya’qub al-Qirqisani on Jewish sects and Christianity: A translation of “Kitāb al-anwār,” book I, with two introductory essays*, Frankfurt am Main: Verlag Peter Lang, 1984, p. 22.

<sup>243</sup> *Kitāb al-anwār*, v. 1, p. 5; - v. 2, p. 23; Bacher, “Qirqisani, the Karaite, and His Work”, p. 694; Nemoy, “Al-Qirqisani's Account of the Jewish Sects”, pp. 321 y 390; Frank, “Karaite Exegesis”, p. 113; idem, *Search Scripture Well*, p. 4.



herejes los sabios que utilizan el método lógico (*al-kalām al-barrānī*)<sup>244</sup>. Para él, las cuestiones religiosas, así como la distinción entre lo verdadero y lo falso y entre lo aceptable y lo reprobable, es un proceso que quedar circunscrito al texto bíblico. La ley divina es tan completa, en su opinión, que no requiere ninguna filosofía extranjera, fruto de actividad humana.

Al-Qumisī justifica su opinión diciendo que el exceso de confianza en la razón y en la filosofía griega hace que el hombre se desvíe del camino correcto y se aleje de la palabra de Dios. Asevera, en ese sentido, que muchos sabios habían sido fieles a los preceptos de la legislación hasta que conocieron la filosofía griega pagana *al-kalām al-barrānī*: por ejemplo, evitaban comer tipos de carne y beber ciertas bebidas que habían sido prohibidas por la Escritura. Todo eso cambió cuando aceptaron la filosofía griega.

Al-Qumisī describió la Torá como *al-Sirāy al-munyīr*, (antorcha alumbradora) para quienes la siguieran, argumentando eso a través de unos textos de la Torá, como por ejemplo: “*Porque una antorcha es el precepto, y la enseñanza una luz*” (Prov, 6: 23), y dice también: “*La ley de Yahveh es perfecta, el alma reconforta; el testimonio de Yahveh es veraz, hace sabio al simple*” (Sal, 19: 8). Y también: “*Los preceptos de Yahveh son rectos, alegran el corazón; Es límpido el mandato de Yahveh, ilumina los ojos*” (Sal, 19: 9). Al-Qumisī sostenía que quienes investigaban de acuerdo al método especulativo en la interpretación de la Ley habían de ser considerados paganos e irían al infierno<sup>245</sup>.

Por otro lado, encontramos que tanto al-Qirqisānī como Yefet comparten una actitud común hacia la especulación racional como medio básico para una correcta comprensión de la Escritura, tanto en sus pasajes legales como también en los que no lo son. Sin embargo, Yefet se diferencia de al-Qirqisānī en que no recurre a la lógica para demostrar la validación de la especulación; así mismo, para las pruebas lógicas o las

---

<sup>244</sup>Zucker, *Rav Saadya Gaon's Translation of the Torah*, p. 176: 23-25 (texto judeo-árabe); Frank, *Search Scripture Well*, p. 30.

<sup>245</sup>Para tener más información sobre el texto original de al-Qumisī (escrito en judeo-árabe) véase Baker, Colin F - Polliack, Meira, *Arabic and Judaeo-Arabic Manuscripts in the Cambridge Genizah Collections*, Cambridge University Library, Genizah Series 12, Cambridge University Press, 2001. El fragmento pertenece a la Arabic Old Series (T-S Ar.1a-54), T.-S. Ar. 46, 258, editado por Zucker, *Rav Saadya Gaon's Translation of the Torah*, pp. 176: 22-32, 177: 1-11, 178: 9-13, y 481-482 (texto judeo-árabe); Frank, *Search Scripture Well*, pp. 30-31.

formulaciones doctrinales, los dos autores aducen versos de la Escritura como evidencia de la necesidad de la especulación racional<sup>246</sup>.

No obstante, según Yefet, la especulación y la inferencia no eran obligatorias para todas las personas, sino sólo para los encomendados (*mukallaḥūn*). Lo común entre los mutakallimīs era que los más sabios fueran los encomendados. Sólo la persona consciente de los pros y los contras de las cosas, capaz de distinguir entre lo permitido/aprobado y lo no permitido/desaprobado, es aquella capaz de realizar correctamente la especulación, la inferencia, y es ella quien, a través de lo aparente, podría acceder a la parte oculta de la realidad. De aquí puede entenderse por qué se pensaba, en general, que ni los niños, ni los discapacitados mentales, ni tampoco los animales, pudiesen pensar o razonar, aún cuando fuesen poseedores de muchos conocimientos intuitivos<sup>247</sup>. La misma idea (la terminología y la metodología) la propaga al-Aṣ‘arī, quien limitaba dicho método solamente a los encomendados<sup>248</sup>.

#### 1.3.3.3.3. La cuestión de la existencia y unicidad de Dios desde una perspectiva epistemológica

A través de esta cuestión se intenta determinar si el conocimiento de la existencia de Dios y su unicidad se consigue a través de la especulación y la inferencia, es decir, a través del conocimiento demostrativo, o a través del conocimiento intuitivo propio del ser humano. Sobre esta cuestión hay una diferencia entre Yefet y al-Qirqisānī. Según Yefet, la especulación racional es la única manera de conocer a Dios, idea que toma del grupo de los mu‘tazilīs ḡubbā’ies<sup>249</sup> y de al-Aṣ‘arī<sup>250</sup>.

Sin embargo, para al-Qirqisānī, conocer la unicidad de Dios y su existencia en este mundo es algo inherente a la mente del ser humano, a su facultad de comprender las cosas instantánea e intuitivamente (*bi-ḡirār*), es decir, sin necesidad de la especulación racional (*naẓar*)<sup>251</sup>. La opinión de al-Qirqisānī es similar a la de los primeros mu‘tazilīs

<sup>246</sup> *Kitāb al-anwār*, v. 1, pp. 72-77; Vajda, “Études sur Qirqisānī II”, pp. 64-65.

<sup>247</sup> Ben-Shammai, *The Doctrines of Religious Thought*, v. 2, pp. IV-V (English Summary).

<sup>248</sup> Ibn Fūrak, *Maqālāt al-Ṣayḥ Abī-l-Ḥasan al-Aṣ‘arī*, ‘Abd al-Raḥīm al-Sāyeḥ (ed.), p. 299.

<sup>249</sup> Rosenthal, *Knowledge triumphant*, p. 211; ‘Abd al-Ŷabbār al-Hamaḡānī, *Ṣarḥ al-uṣūl al-ḡamsa*, ‘Abd al-Karīm ‘Uṡmān (ed.), pp. 39 y 88; idem, *al-Muḡtaṣar fī uṣūl al-dīn*, Abū Sallūm al-mu‘tazilī (ed.), p. 319.

<sup>250</sup> Ibn Fūrak, *Maqālāt al-Ṣayḥ Abī-l-Ḥasan al-Aṣ‘arī*, ‘Abd al-Raḥīm al-Sāyeḥ (ed.), p. 11.

<sup>251</sup> Ben-Shammai, *The Doctrines of Religious Thought*, v. 2, p. IV (English Summary).

de Basora y Bagdad, como Abū al-Hudayl al-‘Allāf, al-Ŷāḥiẓ, y Al-Balḥī. Para ellos, conocer a Dios se logra solamente a través del conocimiento intelectual, la percepción racional (*darūrī*), pero de una manera indirecta a través de Sus creaciones. Las creaciones de Dios constituyen las pruebas empíricas para demostrar su existencia como única divinidad, que creó el mundo de la nada, en un determinado instante del tiempo<sup>252</sup>.

#### 1.3.3.3.4. Las refutaciones de al-Qirqisānī a los opositores del uso del conocimiento demostrativo “*naẓar, istidlāl*”:

Tal y como se comentó en el primer capítulo, existió un desacuerdo entre “los teólogos” (*ahl al-adyān*) acerca de si el conocimiento demostrativo era una fuente válida para las exégesis religiosas. Al-Qirqisānī estaba muy bien informado de esta polémica, que dejó descrita en su libro, *Kitāb al-anwār*, en donde muestra ideas y textos parecidos a aquellos citados por las referencias islámicas, especialmente, mu‘tazilíes. Igualmente, la categorización presentada por los libros de al-Qāḍī ‘Abd al-Ŷabbār y de otros sobre las fuentes del conocimiento se encuentra en la referencia de al-Qirqisānī. Los teólogos no se pusieron de acuerdo en la división de las fuentes de conocimiento en varias categorías. Según ellos, el conocimiento puede lograrse solamente a través de una de las fuentes siguientes: 1.) Los cinco sentidos (*al-ḥawāss*), argumentando que el conocimiento no se puede conseguir por la información transmitida (*ḥabar*), ni tampoco por la especulación (*naẓar*) y la inferencia (*istidlāl*). 2.) El conocimiento intuitivo (*‘ilm idṭirārī*), refutando igualmente la opinión de limitar la fuente del conocimiento a la especulación y la inferencia. 3.) una confianza ciega en la tradición (*taqlīd*). 4.) O a través de la información transmitida (*aḥbār*)<sup>253</sup>.

<sup>252</sup>Véase al-Māturīdī al-Samarqandī, *Kitāb al-Tawḥīd*, Faṭḥ Allah Ḥoleif (ed.), pp. 15-17; Aradi, “The origins of the kalām”, pp. 138 y 148. También, el concepto de la teoría de la unidad divina de esta manera es una influencia aristotélica. Sobre este aspecto véase Netton, *Al-Farabi and his school*, p. 62; Endress, Gerhard, *The works of Yaḥyā ibn ‘Adī: an analytical inventory*, Wiesbaden: Reichert, 1977, pp. 72-73.

<sup>253</sup>Hay varias fuentes islámicas que trataban algo parecido de esta discusión filosófica y sobre todo, la clasificación de las fuentes del conocimiento. Véase por ejemplo, ‘Abd al-Ŷabbār al-Hamaḍānī, *Nukat al-kitāb al-muḡnī*, pp. 227-230; Al-Siḡistānī, *Muntaḥab ṣiḡwān al-ḥikma*, Badawī (ed.), p. 24 (introducción francesa); Abū Ḥayyān Al-Tawḥīdī, ‘Alī b. Muḥammad, *Kitāb al-imtā‘ wa-l-mu‘ānasa*, Aḥmad Amīn-Aḥmad al-Zayn (eds.), Beirut: al-Maktaba al-‘Aṣriyya, 3 vols, 1953, v. 3, p. 116; Netton, *Al-Farabi and his school*, pp. 57, 70 y 73; Rowson, Everett K, *A Muslim philosopher on the soul and its fate: Al-‘Amirī’s Kitāb al-Amad ‘ala l-abad*, New Haven, Conn: American Oriental Society, 1988, p. 56 (texto árabe), p. 57 (su traducción al inglés); Rescher - Shehadi, “Yahya Ibn ‘Adi’s Treatise, (pp. 572-578); Lapidus, *Islamic societies to the nineteenth century*, p. 200. Y para al-Qirqisānī véase Chiesa, “Some Missing Chapters of al-Qirqisānī’s”, p. 39 (texto árabe) y su traducción al inglés en p. 42.

En apoyo del método del conocimiento demostrativo, al-Qirqisānī refuta todos los argumentos de sus oponentes en su libro, *Kitāb al-anwār*. Refutó también a los que no reconocen ninguna fuente de conocimiento, ni siquiera los sensoriales, como los sofistas, que son incrédulos de verdades evidentes, puesto que los conocimientos sensoriales que ellos habían negado son el origen de cualquier conocimiento posterior<sup>254</sup>. En sus respuestas al-Qirqisānī utiliza ideas tomadas de pensadores mu‘tazilíes, como por ejemplo, Abū ‘Alī al-Ġubbā’ī, Abū Ḥašim al-Ġubbā’ī, Abū al-Qāsim Al-Balḥī<sup>255</sup> y al-Aš‘arī<sup>256</sup>.

#### **1.3.3.3.4.a. Réplica de al-Qirqisānī a aquellos que piensan que el conocimiento humano se logra solamente a través de la percepción sensorial:**

- Al-Qirqisānī centra su réplica en la pregunta que le dirige a aquellos que piensan que el conocimiento humano se logra solamente a través de la percepción sensorial, y no por medio de la especulación: Si el conocimiento humano se logra solamente a través de la percepción sensorial y es algo intuitivo, compartido por todos los seres humanos, ¿por qué entonces nosotros no compartimos con vosotros esta idea supuestamente universal, y por qué discutimos sobre ella? Dado que no existe acuerdo sobre esto, podemos establecer que el conocimiento humano no se consigue solamente a través de la percepción sensorial, de manera común a todos, sino a través de la especulación y la investigación racional<sup>257</sup>. Este argumento lo encontramos también en las fuentes islámicas, como hemos indicado en el primer capítulo<sup>258</sup>.

- El otro argumento de su réplica se centra en otra pregunta:

*“¿los cuerpos son creados o increados?”<sup>259</sup>, es decir, ¿su existencia tiene principio y fin, o no? Las dos respuestas posibles contradecirían su teoría. Si*

<sup>254</sup> *Kitāb al-anwār*, v. 1, pp. 69 y 78; v. 2, p. 396; Vajda, “Études sur Qirqisānī II”, pp. 61, 65 y 82.

<sup>255</sup> ‘Abd al-Ġabbār al-Hamaḍānī, *Nukat al-kitāb al-mugnī*, pp. 217-218; Huart, *Le livre de la création*, v. 1, p. 48: 4-13 (texto árabe).

<sup>256</sup> Ibn Fūrak, *Maqālāt al-Šayḥ Abī-l-Ḥasan al-Aš‘arī*, ‘Abd al-Raḥīm al-Sāyeḥ (ed.), p. 12.

<sup>257</sup> Chiesa, “Some Missing Chapters of al-Qirqisānī’s”, p. 39 (texto árabe) y su traducción al inglés en p. 42.

<sup>258</sup> Véase también ‘Abd al-Ġabbār al-Hamaḍānī, *al-Muḥtaṣar fī uṣūl al-dīn*, Abū Sallūm al-mu‘tazilī (ed.), p. 320.

<sup>259</sup> El mismo argumento se encuentra también en Al-Qaḍī ‘Abd al-Ġabbār, *al-Muḥtaṣar fī uṣūl al-dīn*, Abū Sallūm al-mu‘tazilī (ed.), pp. 320- 321; y en Ibn ‘Aqīl *al-Wāḍiḥ*, Makdisi (ed.), v.4, 2ª ed., p. 356. También, el tema de si el cuerpo es creado (*muḥdaṭ*) o no lo es está tratado por Ansari- Madelung-Schmidtke, “Yūsuf al-Baṣīr’s Refutation (Naqd) of Abū l-Ḥusayn al-Baṣīr’s”, pp. 93-54.

*declaran su desconocimiento, se les responde con la pregunta: “¿sabéis que debería ser una opción de las dos: o bien creados o increados?”. Si, en cambio, dicen: “sí”, se les dirige la siguiente pregunta: “¿Cómo os habéis enterado?”. A partir de este punto, no podrán decir: “hemos descubierto eso a través de conocimientos sensoriales”, porque en ese caso han utilizado necesariamente la especulación y la inferencia racional”<sup>260</sup>.*

#### **1.3.3.3.4.b. Réplica de al-Qirqisānī a aquellos que piensan que el conocimiento humano se logra solamente a través del conocimiento intuitivo (*‘ilm idṭirārī, badāhī*):**

- Al-Qirqisānī, en su refutación a esta opinión, usó el mismo argumento que había usado contra los que piensan que el conocimiento humano se logra solamente a través de los sentidos: Si la máxima de que el conocimiento humano se logra solamente a través de la intuición, fuese algo intuitivo en sí mismo, compartido por todos los seres humanos, ¿por qué nosotros, pues, no compartimos con vosotros esta idea supuestamente universal?, ¿por qué discutimos sobre esta idea? Dado que no existe acuerdo sobre esto, se infiere que el conocimiento humano no se consigue solamente a través de la vía intuitiva, de manera común a todos, sino a través de la especulación y la investigación racional<sup>261</sup>.

#### **1.3.3.3.4.c. Réplica de al-Qirqisānī a aquellos que piensan que el conocimiento humano se logra solamente a través de la confianza ciega en la tradición “*taqlīd*”**

- El término *taqlīd* (tradición; imitación) se usa habitualmente para referirse a los seguidores de algunos alfaquíes de la escuela de al-hadiz (*ahl al-ḥadīth*), rigurosos con la revelación del Corán, la *sunna* y el consenso. Se trata de personas que rechazan utilizar los métodos de la especulación racional y la inferencia en las cuestiones teológicas y jurídicas. También alude, a veces, a las personas que imitan ciegamente a los alfaquíes, toman de ellos la ciencia y prefieren no recurrir a la especulación racional.

<sup>260</sup> Chiesa, “Some Missing Chapters of al-Qirqisānī’s ”, p. 40 (texto árabe) y su traducción al inglés en p. 43; ‘Abd al-Ŷabbār, *al-Muḥtaṣar fī uṣūl al-dīn*, Abū Sallūm al-mu‘tazilī (ed.), p. 321.

<sup>261</sup> Chiesa, “Some Missing Chapters of al-Qirqisānī’s”, p. 41 (texto árabe) y su traducción al inglés en p. 44.

De un estudio exhaustivo de los argumentos y las pruebas que al-Qirqisānī proporciona en contra de este grupo, se observa que todos están dirigidos en realidad a refutar a los que siguen el “*taqlīd*” en su segundo significado. Al igual que los mu‘tazilīs, al-Qirqisānī también estaba en contra del método de la imitación ciega. La mayor parte de los argumentos que encontramos en la obra de al-Qirqisānī son similares a los que se encuentran en las fuentes islámicas, como veremos a continuación.

▪ *Los argumentos de los que rechazan la especulación racional y reivindican la imitación ciega (según aparecen reflejados en la obra de al-Qirqisānī):*

1. Aquellos que siguen el método especulativo son propensos a caer en omisiones, olvidos e incertidumbres, pues el uso de este método es un esfuerzo personal, y nadie asegura que tenga los resultados correctos.
2. Apoyarse en la investigación y la especulación no es un método de confianza, porque podría darse el caso de que un hombre crea en algo durante cierto tiempo, pensando y justificando que es la única verdad, y que posteriormente llegue a creer algo distinto, por cualquier otra razón. Por lo tanto, la investigación y la especulación no dan lugar a conseguir el conocimiento auténtico, sino que solo da lugar a esfuerzos que puedan tener consecuencias falsas o verdaderas<sup>262</sup>.

Estas ideas son similares a las que presenta Yaḥyā b. Ḥamza. También ha presentado los puntos de vista de los que rechazan el uso de la especulación en las legislaciones. Entre sus pruebas:

*“Nos encontramos con gran cantidad de personas, creyentes en distintas doctrinas; todos ellos sostienen la autenticidad de su propia doctrina, a través de la especulación racional. Sin embargo, puede que, más adelante en el tiempo, descubran, también por medio de la especulación racional, que la doctrina en la que creían estaba equivocada. Entonces, si la especulación racional nos puede llevar a una convicción, y tiempo después, a otra, ¿cómo podemos confiar en su validez como medio de obtención del conocimiento?”*<sup>263</sup>.

<sup>262</sup> *Kitāb al-anwār*, v.1, pp. 68: 9, y 69: 16; Vajda, “Études sur Qirqisānī II”, p. 63.

<sup>263</sup> Maḥmūd Sobḥī, *al-Imām al-muʿtazilī Yahya bin Ḥamza*, p. 39.

En otras fuentes, se insiste en esta idea: Si la especulación racional fuera un método, ésta sería obligatoria, a condición de que el resultado de su conocimiento fuese siempre invariable en cualquier circunstancia y momento, tal y como los son la Escritura y la *sunna*; en ese caso, el erudito debería aceptarla sin ninguna huella de duda<sup>264</sup>.

3. Si os preguntamos: ¿cómo habéis logrado comprobar la autenticidad de las conclusiones logradas a partir de vuestra especulación? Si nos contestáis que lo habéis hecho a través de la especulación, entonces habréis llegado a comprobar la autenticidad de la especulación por segunda especulación; eso os obligaría a experimentar una tercera para comprobar la autenticidad de la especulación anterior, y así sucesivamente, yendo por un camino infinito de especulaciones; lo que confirmaría que no es un método fiable<sup>265</sup>.

▪ *La réplica de las alegaciones de los imitadores (ahl al-taqlīd) por al-Qirqisānī*

1. Lo que invalida las hipótesis de quien alegó que las leyes se llegarían a conocer solo por la imitación, no por especulación ni inferencia, es que, en tal caso, no deberíamos llegar a conocer que un escrito implicaría la existencia de un escritor; un asesinato, la existencia de un asesino; un edificio, la de un constructor, porque, debido a inferencia primaria (“*bi-’istidlāl awwālī*”), se da a entender que el edificio se funda solo mediante un constructor; ver un asesinato implica la existencia de su asesino, y lo mismo pasa entre un escrito y su escritor. No vemos realmente al constructor, ni al asesino, ni al escritor, sino que los inferimos a través de la observación del edificio, del asesinato y de lo escrito. Llegamos a conocer todo ello mediante la especulación y la inferencia, no por la imitación, ni por los sentidos<sup>266</sup>.

En esta teoría observamos la influencia de al-Aš‘arī, quien la formula en términos casi idénticos:

*“porque llegamos a conocer que el edificio y la escritura son de un constructor y un escritor, sucesivamente, aunque éstos no estaban*

<sup>264</sup>Ibn ‘Aqīl, *al-Wāḍiḥ*, Maqdisi (ed.), v. 4 sección 2: p. 359.

<sup>265</sup>*Kitāb al-anwār*, v.1, p. 70; Vajda, “Études sur Qirqisānī II”, p. 63.

<sup>266</sup>*Kitāb al-anwār*, v. 1, p. 67: 5-14; Vajda, “Études sur Qirqisānī II”, p. 62.

*presentes en nuestros sentidos. Lo que sí indicó su existencia es la existencia del constructor y el escritor*”<sup>267</sup>.

2. Al-Qirqisānī opina que quien no investiga ni especula es ignorante. La especulación está contra la ignorancia (*al-ṡāhl*), ya que quien abandona el uso activo de la especulación y la inferencia, nunca llega a descubrir la verdad de las cosas. La condición de ignorancia es rechazada por el intelecto del hombre (*qā'im fi l-'aql*), y nadie acepta de buena forma que le llamen “¡ignorante!” (*ṡāhil*), al contrario, lo rechaza y lo niega tanto como sea posible. Esta es la prueba más evidente de que la negación de la ignorancia está presente en su mente, y es un deber en su alma. En este sentido, nada anularía su ignorancia, a excepción de la investigación y la especulación, que le hacen distinguir entre las cosas y descubrir sus verdades. Debido a ello, la exigencia de la investigación y la especulación está preestablecida en todas las mentes, y el hecho de seguir a uno de los sabios, sin especular sobre lo que dice, es inadmisible, porque conduciría a la ignorancia, cosa rechazable a priori por el ser humano<sup>268</sup>.
3. La necesidad del uso de la especulación en las leyes religiosas queda demostrada también en que muchas veces los sabios no se ponen de acuerdo entre sí sobre algunas cuestiones teológicas. En este caso, no podemos distinguir con facilidad la opinión verdadera de la falsa sin recurrir a la especulación, puesto que es imposible que ambas opiniones sean correctas. Dado que, forzosamente, uno de los dos puntos de vista debe ser verdadero, y el otro, falso, sólo podemos llegar a saber cuál es el verdadero a partir de la especulación, y en ningún caso mediante la imitación ni la percepción sensorial<sup>269</sup>. La misma opinión se encuentra en más de una fuente islámica, sobre todo, en la mu'tazilí, como se ha señalado previamente<sup>270</sup>.

---

<sup>267</sup> Ibn Fūrak, *Muṡarrad maqālāt al-Aṡ'arī*, Daniel Gimaret (ed.), p. 287: 20-23; Ibn Fūrak, *Maqālāt Ibn Fūrak, Maqālāt al-Ṣayḡ Abī-l-Ḥasan al-Aṡ'arī*, 'Abd al-Raḡīm al-Sāyeḡ (ed.), p. 304; Huart, *Le livre de la création*, p. 28: 12-13.

<sup>268</sup> *Kitāb al-anwār*, v.1, p. 67.

<sup>269</sup> *Kitāb al-anwār*, v. 1, pp. 67: 18;- 68: 6; Vajda, “Études sur Qirqisānī II”, p. 62.

<sup>270</sup> Huart, *Le livre de la création*, p. 50; 'Abd al-Ŷabbār, *al-Muḡtaṡar fi uṡūl al-dīn*, Abū Sallūm al-mu'tazilī (ed.), pp. 319-320; Ibn 'Aqīl, *al-Wāḡiḡ*, Makdisi (ed.), v. 4: sección 2, p. 355; 'Abd Allāh al-Turkī, (ed.), v. 5, p. 272.



#### 1.3.3.3.4.d. Réplica de al-Qirqisānī a aquellos que piensan que el conocimiento humano se logra solamente a través de la información transmitida (*ḥabar*)

- En palabras de al-Qirqisānī: Se les dice: contadnos cómo se comprueba la certeza de la información adquirida por la transmisión; ¿de qué manera sabemos que es correcta? ¿Cómo comprobamos su veracidad? Si para ello se recurre a la especulación y la inferencia, entonces estarán de acuerdo con nosotros, e invalidarán su propia teoría, que señala que nada se puede saber excepto por la tradición oral. Si alegan que ellos saben que dicha información es correcta y verdadera a través de otra fuente de tradición oral, se les preguntará sobre ésta última: ¿de dónde se comprobó la autenticidad de esta segunda fuente (*“al-ḥabar al-tānī”*)?, lo cual nos llevaría a buscar una tercera fuente (*al-ḥabar al-tālī*) que valide a la segunda, y así infinitamente<sup>271</sup>.

- Se les hace otra pregunta: ¿acaso la información transmitida no tiene dos categorías: verdadera y falsa? Si respondiesen: “sí”, por consiguiente, se les debe retrucar: dinos cómo se distingue entre el dicho verdadero y el falso. ¿Se logra por medio de la tradición oral, o por la especulación? Si responden que por medio de la especulación, esto entraría en contradicción con su dicho anterior, que es *“la denegación de la especulación”*; y si, en cambio, dijeran que por medio de la tradición oral, se les debería preguntar, a su vez: ¿Cómo diferenciar la tradición oral verdadera de la falsa? Imponiéndoles, de este modo, las mismas condiciones anteriormente puestas<sup>272</sup>. Este argumento se encuentra, también, en los escritos de los pensadores musulmanes de al-Qāḍī ‘Abd al-Ŷabbār e Ibn ‘Aqīl<sup>273</sup>.

- Otro argumento en su contra: Si les preguntan acerca del Profeta, ¿cómo se distinguen los veraces de los mentirosos?, las posibilidades son las siguientes: si ellos responden que la distinción se hace mediante los milagros (*bi-ṣuhūr al-mu‘yizāt*), se les debe responder: acabáis de imponer un conocimiento sin información transmitida. Si alguien dijera, en cambio: quien no hace milagros es veraz, mientras que quien los hace es mentiroso, la forma de refutar esta opinión es mediante la especulación racional, y no arguyendo la

<sup>271</sup> Chiesa, “Some Missing Chapters of al-Qirqisānī’s ”, p. 41 (texto árabe) y su traducción al inglés en p. 44.

<sup>272</sup> *Kitāb al-anwār*, v. 1, p. 66: 6-12.

<sup>273</sup> ‘Abd al-Ŷabbār al-Hamaḍānī, *Nukat al-kitāb al-mugnī*, p. 229; Ibn ‘Aqīl, *al-Wāḍiḥ*, Makdisi (ed.), v. 4: sección 2, p. 355.

tradición oral. A partir de lo anterior, se invalida su alegato, y se confirma la especulación racional como una vía válida<sup>274</sup>. Hallamos argumentos similares en los escritos de Ibn ‘Aqīl:

*“si nos encontramos con un sujeto que afirma ser un llamado de Dios, ¿cómo podemos comprobar o refutar su afirmación? En este caso, no tenemos más remedio que utilizar la especulación racional y la inferencia; a partir de ella lograremos diferenciar si este profeta es veraz o mentiroso”*<sup>275</sup>.

#### 1.3.3.3.4. El conocimiento transmitido:

Este tipo de conocimiento es denominado *ḥabar* por al-Qirḡisānī. Este término originalmente significa cualquier información transmitida, y está presente en el contexto islámico legal para la Tradición Oral (*Hadiz*). La Tradición Oral Judía (Rabanita) en este sentido es rechazada por los caraitas<sup>276</sup>. Por lo tanto, al-Qirḡisānī caracteriza a la Torá, junto con toda la Escritura, por el término *naql* (es decir, transmisión). Pero el mismo término lo aplica, además de en este sentido específico, en un sentido más amplio, entendido como el conocimiento de una naturaleza general (ejemplo, el número de días de la semana en el contexto religioso, la validez del conocimiento transmitido es referido a la Escritura)<sup>277</sup>.

Para Yefet, el conocimiento transmitido válido se caracteriza por el término técnico *ḥabar ṣādiq* (informaciones verdaderas). En la época de Yefet, este término no solo se encuentra en el pensamiento mu‘tazilí, sino que era típico en el pensamiento teológico de Sa‘adia<sup>278</sup>, según el cual las declaraciones bíblicas válidas son complementadas con la Tradición Oral Talmúdica (*naql*). En sus respectivas réplicas a Sa‘adia, encontramos que tanto al-Qirḡisānī como Yefet limitan el *ḥabar al-ṣādiq* a la Escritura solamente, y la identifican con *naql/manqūl* (=transmitido). La Escritura es el único medio de adquirir conocimientos a los que no se puede acceder a través de las otras tres

<sup>274</sup> *Kitāb al-anwār*, v. 1, p. 66: 12-16; Vajda, “Études sur Qirḡisānī II”, p. 62.

<sup>275</sup> Ibn ‘Aqīl, *al-Wāḍiḥ*, Makdisi (ed.), v. 4: sección 2, p. 356.

<sup>276</sup> Khan, Geoffrey, “Los caraitas ante la Biblia”, *Ilu. Revista de ciencias de las religiones*, Anejo 9, 2004, (pp. 33-46), p. 35; Al-Hawwārī, *al-Iḥtilāfāt*, p. 33; Frank, *Search Scripture Well*, p. 29.

<sup>277</sup> Ben-Shammai, *The Doctrines of Religious Thought*, v. 2, p. XVI (English Summary); Eilath, “A Historiographical Analysis”, p. 78.

<sup>278</sup> Véase Brunschvig, “L’argumentation d’un théologien musulman”, p. 236.

fuentes. Esto se aplica, por ejemplo, para la historia de la Creación, pero también para cualquier otra historia o datos geográficos.

Entonces, al igual que la perspectiva de los mu'tazilíes con respecto a la *sunna*, encontramos una perspectiva similar entre los caraítas con respecto al Talmud. La diferencia entre ambas perspectivas era que la Tradición Oral no había sido rechazada por completo por los mu'tazilíes, sino que la reconocían y la consideraban una de las fuentes de la legislación islámica. La única diferencia reside en que, para ellos, la especulación y la inferencia dominaban tanto sus métodos interpretativos, que varias veces la *sunna* perdía prioridad ante ellos<sup>279</sup>. Esto puede apreciarse en las cuestiones tratadas anteriormente, como la distinción entre El Bien y El Mal y la existencia de Dios. Además, algunas veces, dudaban tanto de la referencia de algunos *hadices* del Profeta, como de algunos de sus seguidores que habían transmitido dichos *hadices* oralmente<sup>280</sup>.

Al contrario, para los caraítas el no reconocer la Ley Oral Rabanita (la Mishná y el Talmud) como fuente de la legislación fue una actitud general<sup>281</sup>. A partir de ello, hubo controversia religiosa entre los rabinos y los caraítas. Sin embargo, nos debemos preguntar: ¿han prescindido los caraítas de las opiniones y preceptos contenidos en el Talmud? Los hechos apuntan a que, pese a los intentos de los caraítas por ser totalmente independientes y limitarse exclusivamente al texto bíblico, han recurrido a interpretaciones de sabios del Talmud, y las han empleado en sus exégesis religiosas y legales. Ejemplo de ello son los caraítas Benyāmīn al-Nahawendī (m. 830, d. C) y Sahl b. Maṣṣliḥ<sup>282</sup>. Este último, a pesar de ser caraíta, citaba en sus exégesis opiniones de sabios del Talmud<sup>283</sup>.

---

<sup>279</sup> Sobre este aspecto véase Yār Allāh, *al-Mu'tazila*, p. 263; Goldziher, *al-'Aqida wal-šarī'a fi-l-islām*, pp. 290-291; Bal-ba', *'Adab al-mu'tazila*, p. 172.

<sup>280</sup> Véase por ejemplo al-Šawīšī, *Wāṣil b. 'Aṭā' wa-'arā'uh al-kalāmiyya*, p. 264; Abū Hilāl al-'Askarī, *al-'Awa'īl*, p. 196; Al-Bagdādī, *Al-farq bayna al-firaq*, pp. 128, 143, 147-148, 180 y 319; Al-Bagdādī, *Tārīḥ Bagdād*, v. 12, pp. 176-177; Al-Šahrastānī, *al-Milal wa-l-nihal*, Kīlānī (ed.), v. 1, p. 53; Ibn Qutayiba, *Ta'awīl muḥtalif al-ḥadīṭ*, Mūḥammad Zahrī al-Naṣār (ed.), pp. 22 y 43; Ibn Ḥaṣṣar al-'Asqalānī, Aḥmad Ibn 'Alī, *Fath al-bārī, šarḥ Ṣaḥīḥ Al-Buḥārī*, Muḥibb al-Dīn Al-Ḥaṭīb, Beirut: Dār al-Ma'rifa, v. 16, 1379 d. H, p. 360; Al-Dahabī, *Miyzān al-'itidāl*, 'Alī Mūḥammad al-Baṣṣawī (ed.) v. 4, p. 329; Al-Aṣ'arī, *Maqālāt al-islāmiyyīn*, v. 1, pp. 14 y 146.

<sup>281</sup> Khan, "Los caraítas ante la Biblia", p. 35; Al-Hawwārī, *al-Iḥtilāfāt*, p. 33.

<sup>282</sup> Véase Mann, *Texts and studies in Jewish history*, v. 2, pp. 22-23; Al-Hawwārī, *al-Iḥtilāfāt*, p. 62.

<sup>283</sup> Aḥmad Qandīl, *Al-aṭar al-islāmī*, p. 184.

**2. SEGUNDA PARTE: EL PAPEL DEL  
*QIYÁS* DENTRO DEL  
CONOCIMIENTO DEMOSTRATIVO  
EN EL ISLAM Y EL JUDAÍSMO  
MEDIEVAL**

## 2.1. Introducción:

Hemos dicho con anterioridad que entre los musulmanes y judíos de época medieval el “conocimiento demostrativo” fue un concepto desarrollado por los *mutakallimies*. A este concepto se referían entre los *mutakallimies* con una serie de términos parecidos, que podríamos considerar sinónimos, pese a pequeñas diferencias que afectan a su significado literal. Entre estos términos cabe mencionar: la especulación racional (*naẓar*), la razón (*‘aql*), la inferencia (*istidlāl*), y la analogía o interpretación racional (*qiyās*). Estos términos se consideran los métodos a través de los cuales se alcanza y se completa el conocimiento demostrativo. El método en el que nos vamos a centrar aquí es el de la analogía racional (*qiyās*).

Muchos de los *mutakallimies* usaron este término para englobar también el resto de términos (es decir, *naẓar*, *‘aql* e *istidlāl*) en referencia a su significado funcional y no literal. En esa época el *qiyās* (lit. “medida”) no significaba solamente juzgar una cosa en la medida de otra por el hecho de compartir una misma circunstancia o por su parecido en cierto aspecto, sino que este término amplió su significado para incluir todas las leyes que se deducen a través de la razón, de la especulación racional y de la inferencia<sup>284</sup>. Aquél que quisiera profundizar en el estudio del conocimiento demostrativo debería en primer lugar conocer la analogía racional (es decir, *qiyās*). Este método gozaba de gran relevancia no sólo entre los lógicos, sino también entre los filósofos y alfaquíes tanto musulmanes como judíos de la Edad Media.

En el estudio de la analogía racional se confirma que la conexión cultural entre el judaísmo y el islam se producía en las dos direcciones. Si bien en la primera parte he comentado la influencia de la filosofía islámica en el pensamiento judío medieval (como se aprecia por ejemplo en Sa’adía Gaón y al-Qirqisānī), en lo que se refiere a la epistemología, la situación es diferente. En esta sección veremos que la influencia cultural entre ambas religiones era recíproca, de manera que ciertos elementos presentes en el judaísmo se trasladaron posteriormente al islam. Y, a pesar de que fue con los *mutakallimies* que estas cuestiones llegaron a su máximo desarrollo en la Edad Media, dicho progreso fue transferido al mundo judío contemporáneo. Asimismo, veremos más adelante que el método de la analogía racional tiene su base en la filosofía y la lógica griegas (el mundo clásico antiguo).

---

<sup>284</sup> Van Ess, “The Logical Structure of Islamic Theology”, p. 34; Ben Hallaq, *A history of Islamic legal theories*, p. 83.

Esta parte se divide en dos capítulos. En el primero, trataré el método de la analogía racional y su aparición en el islam y el judaísmo, así como también su sentido, sus principios, distintos tipos, aplicación en las leyes y su importancia para la exégesis. Igualmente, se abordará la cuestión de si se trata de un método islámico original o si, por el contrario, era utilizado con anterioridad por los exegetas judíos antiguos, antes de la llegada del islam. En cuanto al segundo capítulo, se centrará en el uso de la analogía islámica por parte de los judíos rabinas (Sa'adia Gaón) y caraítas (al-Qirqisānī) en la Edad Media. Me referiré en particular a una disputa muy importante entre Sa'adia y al-Qirqisānī en relación al argumento de la analogía para la exégesis bíblica. A través de los planteamientos de este capítulo, observaremos la influencia islámica en la exégesis judía y en particular en el método de al-Qirqisānī. Encontraremos diversas cuestiones de distinta índole que fueron introducidas a partir del método de analogía racional y que eran usadas por los musulmanes de ese periodo. Estas cuestiones se incluían en la metodología exegética de al-Qirqisānī y en menor medida de Sa'adia. Finalmente, discutiré la relación de la analogía racional con la lógica griega y el estudio de la misma a través de los *mutakallimies* y también de al-Qirqisānī.

## 2.2. Capítulo uno: el uso del método *qiyās* en el islam y el judaísmo

### 2.2.1. *Qiyās* en el islam:

#### 2.2.1.1. Definición y uso dentro de la exégesis del texto sagrado.

Desde un periodo temprano, los alfaquíes en general pudieron comprobar que los textos del Corán y de la *sunna* Profética no cubrían leyes para determinados fenómenos y acontecimientos novedosos. Vieron también que el consenso (*iymā'*), que es la tercera de las fuentes de la jurisprudencia islámica, después del Corán y la *sunna*, era muy difícil de llevar a cabo debido a las muchas diferencias entre ellos mismos. De manera que no quedaba otra opción que encontrar otra fuente de jurisprudencia islámica en la que apoyarse. Esta fuente sería el *qiyās* o analogía racional. Por lo tanto, la analogía racional es la cuarta de las fuentes del derecho islámico y fue implementada por necesidad<sup>285</sup>. Los lingüistas lo expresaron como “proporción” (*taqdīr*), pues según se dice: “*la tierra fue medida (qusat) en brazos*”. Es decir, se sabe a cuántos brazos cuadrados equivale su superficie. En cuanto al término empleado por los ulemas, encontramos muchas definiciones que difieren entre ellas, ya sea poco o mucho, pero todas ellas contienen el significado de calcular o evaluar y de equivalencia<sup>286</sup>.

El Imam Abū Ḥanīfa está considerado uno de los alfaquíes musulmanes que más empleó la analogía<sup>287</sup>. La analogía que utilizó Abū Ḥanīfa fue regulada por los ulemas posteriores mediante una definición global, por la que:

*“La justificación para regular un asunto sobre el que no se ha escrito, es decir, sobre el que existe un vacío legal, a partir de un asunto cuya regulación es conocida por el Corán, la sunna o el consenso, se debe a que comparte la misma circunstancia legal”*<sup>288</sup>.

También fue definida la analogía por Muḥammad Yūsuf Mūsa, con una definición más simple y comprensible, como:

---

<sup>285</sup> Yūsuf Mūsà, *Al-madhāl li-dirāsāt al-fiqh al-islāmī*, p. 178; Serrano Ruano, Delfina, “Ley religiosa y estados islámicos contemporáneos”, *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, Anejos 11, 2004, (pp. 109-118), p. 109; Ben Hallaq, *A history of Islamic legal theories*, pp. 1 y 23; Motzki, *The origins of Islamic jurisprudence*, p. 3.

<sup>286</sup> Véase Al-ʿĀmidī, Sayf al-Dīn Abū-l-Ḥasan, *Al-ʾihkām fī uṣūl al-aḥkām*, Egipto: Maṭbaʿat al-Maʿārif, Dār al-kutūb al-Ḥidāwiyya (ed.), 4 vols, 1914, v. 3, p. 263.

<sup>287</sup> Hodgkinson, Keith, *Muslim Family Law: A Sourcebook*, Beckenham: Croom Helm Ltd., Provident House, 1984, p. 39; Ramadan, *Understanding Islamic Law*, p. 18; Roederr, Christopher - Moellendorf, Darrel, *Jurisprudence*, Lansdowne: Juta -Company Ltd, 2007, p. 471.

<sup>288</sup> Abū Zahra, *Abū Ḥanīfa*, p. 330.

“La conexión de una rama con un tronco en cuanto a su legalidad por causa de su equivalencia en relación a la circunstancia legal”.

Ejemplo de ello es la conexión del vino con el licor en cuanto a su prohibición y en la necesidad de castigar su consumo debido a la circunstancia de que embriaga como aquél<sup>289</sup>. Igualmente, el repudio hacia cualquier tipo de actividad durante la llamada a la oración comunitaria (*al-ḡum‘a*), por analogía con respecto al repudio de la actividad comercial en dicho instante, tal y como consignó el Legislador (Allāh) a este respecto<sup>290</sup>, por cuanto hay que ocuparse de la oración<sup>291</sup>.

Algunos de los alfaquíes vieron que el término *īyṭihād* (esfuerzo personal<sup>292</sup>) es sinónimo de *qiyās* (analogía racional) en cuanto a su significado funcional, que consiste en la búsqueda del conocimiento de los principios legales de aquello que no se conoce de manera espontánea ni por los sentidos. Como también de aquello que no viene dado por un texto sagrado que lo aclare, sino que requiere de un *īyṭihād* o *qiyās*<sup>293</sup>. Sin embargo, al-Gazālī y también al-Širāzī opinaron que sí que son diferentes ya que el *īyṭihād* es un concepto más general que el de *qiyās*<sup>294</sup>. Asimismo, existe otro término, el de *ra‘ī* (opinión racional). Parece ser que *ra‘ī* y *īyṭihād* para los alfaquíes son sinónimos y ambos tienen un significado más general que el *qiyās*<sup>295</sup>.

### 2.2.1.2. Los pilares del *qiyās*:

Para que la analogía racional sea considerada un procedimiento legítimo deben de cumplirse cada uno de sus elementos, que son cuatro:

1. Primer elemento: El caso original (*al-aṣl*). Es el motivo legal que viene recogido en el Libro o la *sunna*, llamado “objeto sobre el que se establece la comparación” (*al-maqās ‘alay-hi*). Como por ejemplo, el licor, cuyo consumo viene explícitamente

<sup>289</sup> “¡Creyentes! El vino, el *maysir*, las piedras erectas y las flechas no son sino abominación y obra del Demonio. ¡Evitadlo, pues! Quizás, así, prosperéis” (5: 90). Véase también Ben Hallaq, *A history of Islamic legal theories*, pp. 83-84.

<sup>290</sup> El texto coránico dice: “¡Creyentes! Cuando se llame el viernes a la azalá, ¡corred a recordar a Dios y dejad el comercio! Es mejor para vosotros. Si supierais...” (62: 9).

<sup>291</sup> Yūsuf Mūsā, *Al-madhāl li-dirāsāt al-fiqh al-islāmī*, pp. 178-179.

<sup>292</sup> Véase Schacht, *An introduction to Islamic law*, p. 7.

<sup>293</sup> Huart, *Le livre de la creation*, v. 1, p. 34: 15, 35: 5 (texto árabe).

<sup>294</sup> Véase al-Gazālī, *al-Mustasfā fī ‘ilm al-uṣūl*, ‘Abd al-Salām ‘Abd al-Šāfi (ed.), p. 281; Abū Ishāq al-Širāzī, *al-Luma‘ fī uṣūl al-fiqh*, p. 93.

<sup>295</sup> Ibn Qayyim Al-Āwziyya, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad Ibn Abī Bakr, *I‘lām al-muwaqqi‘īn ‘an Rabb al-‘Ālamīn*, Abū ‘Ubayda Maṣhūr Ḥasan ‘Ālla- Salmān (ed.), Arabia Saudita: Dār Ibn al-Āwzī, 1ª ed., 6 vols, 1423 d. H.



prohibido en el Corán, cuando es comparado con el güisqui. De modo que aquí el licor sería el caso original, regulado explícitamente.

2. Segundo elemento: El derivado (*far‘*), el cual, para conocer su regulación, exige el empleo de la analogía, como en nuestro ejemplo sería el güisqui. Se trata del nuevo caso que requiere una solución legal y se denomina “lo comparado” (*al-amr al-maqīs*), o el supuesto que no ha sido sancionado por los textos, ni por consenso, y que conlleva el traspaso de la regulación del caso original y su equiparación legal.

3. Tercer elemento: La sentencia (*ḥukm al-aṣl*). Es la sentencia fijada para el caso original y que se hace equivaler al derivado. Dicha sentencia tiene que haber sido fijada por el Libro, la *sunna* o el consenso<sup>296</sup>.

4. Cuarto elemento: La causa efectiva (*al-‘illa*). Es la condición que une el caso original (el licor) y el derivado (el güisqui), por causa de la cual el derivado es sancionado<sup>297</sup>.

He aquí los ejemplos que ilustran estos elementos:

La prohibición del licor: Aparece en el Corán:

*“El Demonio quiere sólo crear hostilidad y odio entre vosotros valiéndose del licor y del maysir, e impediros que recordéis a Dios y hagáis la azalá. ¿Os abstendréis, pues?”*<sup>298</sup> (Corán, 5:91).

Este texto coránico indica la prohibición del licor. La causa efectiva de su prohibición son las consecuencias de perturbación del orden cuyo consumo conlleva, y que comparte con el resto de bebidas espirituosas como el vino y el güisqui, así como los estupefacientes, por sus mismas consecuencias de desorden. Con ello queda claro que el primer elemento es el licor (*al-aṣl*), puesto que es el caso original con el que se compara. El segundo elemento (La sentencia “*ḥukm al-aṣl*”) es la prohibición del licor que aparece en la aleya. El tercer elemento, (el derivado “*far‘*”) las demás bebidas espirituosas. Y el cuarto elemento es la causa efectiva (*al-‘illa*) de la prohibición. En cuanto a la prohibición del resto de bebidas espirituosas no es uno de los elementos de la analogía, sino que es el resultado de la analogía<sup>299</sup>.

---

<sup>296</sup> Al-Širāzī, *al-Luma‘ fī uṣūl al-fiqh*, p. 99.

<sup>297</sup> Ben Hallaq, *A history of Islamic legal theories*, p. 83; Allard, “En quoi consiste l’opposition faite à al-Ash’ari”, pp. 97-98 y 102.

<sup>298</sup> Pues para *jamr* en vez de licor, traduce vino.

<sup>299</sup> Ben Hallaq, *A history of Islamic legal theories*, pp. 83-84; Al-Buḥārī, ‘Abd al-‘Azīz, *Kaṣf al-asrār ‘alā uṣūl Faḥr al-Islām al-Bazdawī*, S.l. : s.n., 2 vols, 1890, v. 2, p. 1020.

Algunos alfaquíes definieron las condiciones necesarias que debía reunir el caso original de la analogía, la más importante de las cuales es que se trate de una sentencia de base jurídica (*ḥukm šarʿī*). Una parte de ellos llevó al extremo este asunto, como es Abū Ishāq al-Šīrāzī<sup>300</sup>. Otra condición es que el caso original, el caso de analogía, sea estable, que no haya sido abrogado, pues de ser así no tendría valor alguno. Tampoco se acepta que la regulación del caso original haya sido obtenida por otro proceso de analogía<sup>301</sup>, pues debe de ser fijada por el texto coránico, la *sunna* o por consenso<sup>302</sup>. Entre quienes manifestaron esta última condición, destaca al-Šāfiʿī, el cual era muy comedido en el uso de la analogía, a diferencia de los iraquíes o los ḥanafíes<sup>303</sup>.

En cuanto a las condiciones del derivado, es decir del derivado por medio de la analogía, serían cinco según al-ʿĀmidī<sup>304</sup>, y tal vez la más importante de todas es que la causa efectiva de la sentencia o el caso original, se encuentre en el derivada, sin que no exista un factor distintivo ni una restricción que impida le sea traspasada la sentencia del caso original y su conexión con el mismo para su regulación<sup>305</sup>.

### 2.2.1.3. Las diferencias entre los alfaquíes y los *mutakallimíes* acerca del empleo del *qiyās*:

La consideración de la analogía racional como una fuente del derecho no es una cuestión aceptada por todos los expertos en derecho islámico. Entre los suníes, está aceptada por una gran mayoría aunque contó con la oposición de pensadores como Dāwūd b. Ḥalaf al-zāhirī (m. 833, d. C)<sup>306</sup>, al-Qāsānī<sup>307</sup>, al-Nahrubānī<sup>308</sup>, así como

<sup>300</sup> Al-Šīrāzī, *al-Lumaʿ fī uṣūl al-fiqh*, p. 95.

<sup>301</sup> En realidad esta condición es un tema discutido entre los alfaquíes y vamos a tratar de este tema cuando hablamos del uso del método *qiyās* según Qirqisānī.

<sup>302</sup> Realmente Al-ʿĀmidī ha tratado detalladamente este tema, véase, *Al-iḥkām fī uṣūl al-aḥkām*, Dār al-Maʿārif (ed.), v. 3, p. 277; véase también Al-Ḥudārī Bik, Muḥammad, *Uṣūl al-fiqh*, El Cairo: al-Maṭbaʿa al-Raḥmāniyya, 2ª ed., 1933, pp. 364-368.

<sup>303</sup> Yūsuf Mūsā, *Al-madḥāl li-dirāsāt al-fiqh al-islāmī*, p. 139.

<sup>304</sup> Al-ʿĀmidī, *Al-iḥkām fī uṣūl al-aḥkām*, Dār al-Maʿārif (ed.), v. 3. pp. 359-363.

<sup>305</sup> Ben Hallaq, *A history of Islamic legal theories*, pp. 83-84 y 95; Al-Buḥārī, *Kaṣf al-asrār*, v. 2, pp. 1021-1023.

<sup>306</sup> Al-Šīrāzī, *al-Lumaʿ fī uṣūl al-fiqh*, p. 95.

<sup>307</sup> Aunque en otras fuentes dicen que él no rechazó todos los tipos del *qiyās* sino aceptó algunos. Véase por ejemplo Yūsuf Mūsā, *Al-madḥāl li-dirāsāt al-fiqh al-islāmī*, p. 179, n 3; Ali, Chiragh, “The Proposed Political, Legal and Social Reforms”, en *Modernist Islam, 1840-1940*, Charles Kurzman (ed.), New York City: Oxford University Press, 2002, (pp. 277-290), p. 281; Ben Hallaq, *A history of Islamic legal theories*, p. 32.

<sup>308</sup> Su nombre es ʿAlī b. Muḥammad al-Qāsānī de Isfahán, muerto en el año 583 d. H. Según las fuentes islámicas al-Qāsānī se ha dedicado sobre todo en la narración de los hadices del Profeta. Pero según las

también Ibn Ḥazm y sus colegas de la *zāhiriya*<sup>309</sup>. Esta misma división de opiniones la encontramos también entre los *ṣhī'ies*. La opinión mayoritaria ha aceptado el uso de la analogía en sus exégesis legales, aunque, algunos expresaron su negativa a este método, primordialmente, los partidarios del *imamato*<sup>310</sup>. Éstos creyeron que no era necesario mientras sus imames infalibles poseyeran las sentencias divinas sobre cualquier situación acontecida o por acontecer. Estas sentencias les habrían sido transmitidas por parte del Profeta, como un testamento que les fue legado, generación tras generación, de modo que llegaron a decir que la analogía racional con las leyes islámicas es ilícita<sup>311</sup>.

Por otra parte, la *mu'tazila* muestra divergencia en su seno, puesto que Ibrāhīm an-Nazzām y un conjunto de *mu'tazilīes* bagdadīes como Yaḥyā al-Iskāfī<sup>312</sup>, Ŷa'far b. Mubaššir (m. 848, d. C)<sup>313</sup> y Ŷa'far b. Ḥarb (m. 850, d. C) opinaron que el uso de la analogía en el derecho era ilícito<sup>314</sup>. Otro grupo de adeptos a la *mu'tazila*<sup>315</sup> se ocuparon ellos mismos de responder a Ibrāhīm an-Nazzām por los ejemplos aportados por Bišr b. al-Mu'tamir (m. 825, d. C), precursor y líder de la *mu'tazila* en Bagdad y del *kalām*, que

---

fuentes que tenemos sus narraciones normalmente no tenían mucha confianza entre los teólogos de su época. Sobre este aspecto véase por ejemplo Al-Mamqānī, 'Abd Allāh, *Tanqīḥ al-mūqālī fi 'ilm al-Riṣāl*, Muḥyī al-Dīn al-Mamqānī (investigación y rectificación), Mu'assasat 'Alla-l-Baṭi li-'Iḥiā'i al-Tirāṭ, 1<sup>a</sup> ed., 34 vols, 1423 d. H, v. 2, p. 308; Al-Mūsawī al-Ḥū'ī, Al-Sayyid Abū al-Qāsim, *Mu'jam Riṣāl al-ḥadīth wa-tafṣīl ṭabaqāt al-Ruwāḥ*, Mu'assasat al-Imām al-Ḥū'ī al-Islāmiyya, 24 vols, v. 12, p. 128.

<sup>308</sup> Su nombre aparece en la fuente de Ibn 'Aqil, (*al-Wāḍiḥ*, v. 4, sección 2, p. 362).

<sup>309</sup> Allard, "En quoi consiste l'opposition faite à al-Ash'arī", p. 101; Yūsuf Mūsā, *Al-madḥāl li-dirāsāt al-fiqh al-islāmī*, p. 179; Ibn 'Abd al-Barr, *Ŷāmi' bayān al-'ilm*, al-Zuhāirī, (ed.), v. 2, pp. 858-859; Ibn 'Aqil, *al-Wāḍiḥ*, v.4, sección 2, p. 362. Bernard G. Weiss, uno de los expertos más importantes sobre la ley islámica y la filosofía, explica que mientras que la razón analógica fue aceptado como una cuarta fuente de la ley por las generaciones posteriores, su validez no era una conclusión inevitable entre los alfaquíes musulmanes anteriores. Por lo tanto, mientras que su estatus como una cuarta fuente de la ley fue aceptada por la mayoría de los alfaquíes musulmanes posteriores y modernas, este no fue el caso en el inicio de la jurisprudencia musulmana como un fiel. Véase G., G, *The Search for God's Law: Islamic Jurisprudence in the Writings of Sayf al-Din al-Amidi*, Salt Lake City: University of Utah Press, 1992, p. 633.

<sup>310</sup> Ibn 'Aqil, *al-Wāḍiḥ*, v. 4, sección 2, p. 362; Ibn 'Abd al-Barr, *Ŷāmi' bayān al-'ilm*, al-Zuhāirī (ed.), v. 2, p. 859; Yūsuf Mūsā, *Al-madḥāl li-dirāsāt al-fiqh al-islāmī*, p. 179.

<sup>311</sup> Yūsuf Mūsā, *Al-madḥāl li-dirāsāt al-fiqh al-islāmī*, p. 180; Moaddel, Mansoor, *Islamic Modernism, Nationalism, and Fundamentalism: Episode and Discourse*, Chicago: University of Chicago Press, 2005, p.32; Elhadj, Elie, *The Islamic Shield: Arab Resistance to Democratic and Religious Reforms*, Boca Raton: Brown Walker Press, 2007, p. 48.

<sup>312</sup> Al-Gazālī, Abū Ḥāmid, *al-Mustasfā min 'ilm al-uṣūl*, Al- Maṭba'a al-'Āmiriyya (ed.), El Cairo, 2 vols, 1906, v. 2, p. 494: n 1.

<sup>313</sup> Se refiere a Ŷa'far b. Mubaššir b. Aḥmad b. Muḥammad Abū Muḥammad al-Ṭuqafī, fue un Mutakallim de los *mu'tazilīes* de Bagdad. Véase al-Baghdādī, Al-Ḥaṭīb, *Tārīḥ Bagdād*, El Cairo: Maṭba'at al-Sa'āda, 1<sup>a</sup> ed., 14 vols, 1931, v. 7, p. 162.

<sup>314</sup> Ibn 'Aqil, *al-Wāḍiḥ*, v. 4, sección 2, p. 362; Ibn 'Abd al-Barr, *Ŷāmi' bayān al-'ilm*, al-Zuhāirī (ed.), v. 2, p. 859.

<sup>315</sup> Entre los alfaquíes que entraron en una discusión contra la opinión de Ibrāhīm an-Nazzām mencionamos por ejemplo Al-'Āmidī, *Al-iḥkām fi uṣūl al-aḥkām*, Dār al-Ma'ārif (ed.), v.4, pp. 18-19; y Ibn Qayyim, *I'lām al-mūwaq'īn*, Abū 'Ubaida Mašhūr Ḥassan 'Āll-a- Salmān (ed.), v. 2, p. 25- .

junto con Abū al-Huḍayl al-‘Allāf, fueron los mayores defensores de la analogía racional y el esfuerzo personal en las sentencias teológicas y jurídicas. Fue contradicho por Biṣr b. Gayyāt al-Muraysī (m. 833, d. C), un alfaquí mu‘tazilī (en algunas fuentes es seguidor de Abū Ḥanīfa)<sup>316</sup>, conocedor de la filosofía, que fue acusado de “zandaqa; zindīq” (libre interpretación, librepensador, ateo o hereje)<sup>317</sup>, discípulo en jurisprudencia del Qāḍī Abū Yūsuf (m. 798, d. C), uno de los ḥanafies bagdadíes más fervientes defensores de la analogía<sup>318</sup>. También los mu‘tazilíes, al-Qāḍī ‘Abd al-‘Yabbār y Abū al-Ḥussayn al-Baṣrī (m. 1045, d. C)<sup>319</sup> fueron de los partidarios del uso de este método para la exégesis religiosa<sup>320</sup>.

Por otro lado, Ibrāhīm an-Nazzām y varios mu‘tazilíes de Bagdad dividieron las leyes o sentencias entre las que se deducen intelectualmente “*racionales*” (= *‘aqlyā*) y las que se reciben de forma escrita o oral “*transmitidas*” (*‘sam‘iyā*), se refiere al Corán, la *sunna* y el consenso. Expuso que la analogía no sirve como argumento ni para las racionales ni para las transmitidas<sup>321</sup>. Como “*racionales*” se refería a las que no necesitan de un texto sagrado que las explique, como serían matar o robar, por ejemplo; puesto que sin duda la naturaleza del ser humano siente aversión por matar y lo detesta sin necesidad del texto coránico. Por contra, las transmitidas incluyen aquello que, de no ser por la existencia de un texto, no se sabría su regulación legal, como serían los rituales (*‘ibādāt*) y las concesiones o reglas excepcionales decretadas (*kaffārāt*). En cambio,

<sup>316</sup> Ibn ‘Abd al-Barr, *Yāmi‘ bayān al-‘ilm*, al-Zuhūrī (ed.), v. 2, p. 860.

<sup>317</sup> Zindīq es un término utilizado por los musulmanes a personas con puntos de vista o que realizan prácticas contrarias a los dogmas centrales islámicos. El término aparece en la edad media, cuando los musulmanes comienzan a referirse a maniqueos, apóstatas, paganos, herejes y a aquellas personas contrarias al Islam como *Zindīqs*, siendo esta denominación punible con la muerte. En el siglo VIII, el califa abasida comienza a exterminar librepensadores con tan sólo la sospecha de ser *Zindīq*. En tiempos modernos se ha utilizado para denotar miembros de religiones, ramas o cultos que se originaron en la sociedad musulmana pero se han considerado herejes o de fe independiente por parte de las corrientes musulmanas mayoritarias. Para tener más información véase Glassé, Cyril, *The new encyclopedia of Islam*, Altamira, 1ª ed, 1989, p. 491.

<sup>318</sup> Ibn ‘Abd al-Barr, *Yāmi‘ bayān al-‘ilm*, al-Zuhūrī (ed.), v. 2, p. 860; También, Ibn Qayyim, *I‘lām al-mūwaqq‘īn*, Abū ‘Ubaida Maṣhūr Ḥassan ‘Ālla-Salmān (ed.), v. 1, pp. 293-336. Ibn Qayyim ha explicado con muchos detalles el tema de la validez del uso del método *qiyās* en las leyes islámicas, mostrando la opinión de los alfaquíes sobre esta cuestión, tanto a los que lo consideran como método interpretativo, como a los contrarios; véase también Yūsuf Mūsā, *Al-madhāl li-dirāsāt al-fiqh al-islāmī*, p. 17. Este autor intentó demostrar que el uso del método *qiyās* en las leyes islámicas fue utilizado en la época del Profeta.

<sup>319</sup> Para este autor véase Madelung- Schmidtke, *Rational theology in interfaith communication*, pp. 13-37; Madelung, Wilferd, “Yūsuf al-Baṣrī’s first refutation (“naqd”) of Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī’s theology”, en *A Common Rationality: Mu‘tazilism in Islam and Judaism*, Camilla Adang-Sabine Schmidtke-David Eric Sklare (eds.), Ergon Verlag in Kommission, 2007, (pp. 229-296); Ansari-Madelung- Schmidtke, “Yūsuf al-Baṣrī’s Refutation (Naqd) of Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī’s”, (pp. 28-65).

<sup>320</sup> Ben Hallaq, *A history of Islamic legal theories*, pp. 32-33.

<sup>321</sup> Véase Al-Buḥārī, *Kaṣf al-asrār*, v. 2, p. 990.

Dāwūd, los zāhiríes, y Abū Bakr al Qaffāl (m. 976, d. C) de los Šāfi‘íes señalaron que el empleo de la analogía es apropiado solo para cuestiones de tipo racional y no en las cuestiones legales de tipo transmitido de forma oral o escrita<sup>322</sup>. Y según Ibrāhīm an-Nazzām, el dicho de que: “el mundo es creado “*muḥdaṭ*” (no increado “*qadīm*”<sup>323</sup>) y que Allāh es existe”, son cosas establecidas a priori en el intelecto de cada persona (necesario; intuitivo), por lo que no es necesario ningún saber demostrativo, fruto de la especulación, la inferencia o la analogía<sup>324</sup>.

En cuanto a los partidarios de la opinión racional (*ahl al-ra’i*), señalaron que la analogía es un método de legislación tanto para lo racional como lo transmitido. Según ellos, el dicho de que: “*el mundo es creado y la confirmación de la existencia de Allāh*” son leyes racionales adquiridas, que han sido conocidas por la especulación, la inferencia o la analogía, es decir por el conocimiento demostrativo y no por un conocimiento intuitivo. Muestra de ello sería que la afirmación de estos preceptos o bien se obtiene intuitivamente (*badāha*; *ḍarūra*) o bien por inferencia y analogía. Sin embargo, considerarlo intuitivo no es apropiado puesto que ya hemos visto que los estudiosos no coincidieron en eso. Por lo tanto, podemos decir que dicha afirmación, es decir la afirmación de la existencia de Allāh y la afirmación de que el mundo es creado, y no eterno, solo se puede alcanzar por medio de la analogía y por inferencia de lo invisible (en este caso la afirmación de la existencia de Allāh por ejemplo) a partir de lo visible (que es la observación/reflexión en su creación), es decir, por conocimiento demostrativo<sup>325</sup>.

#### 2.2.1.4. Tipos de *qiyās*:

Las analogías empleadas en la inferencia por parte de los alfaquíes son numerosas y diversas, aunque destacan tres tipos: inferencia causal (*qiyās ‘illa*), inferencia indicativa o analogía de indicación (*qiyās dalāla*<sup>326</sup>) y analogía de semejanza (*qiyās šabah*)<sup>327</sup>. Es

<sup>322</sup> Al-Gazālī, *al-Mustaṣfā min ‘ilm al-uṣūl*, Al-Maṭba‘a Al-‘Āmirīyya (ed.), v. 2, p. 494: n 2; Al-‘Āmidī, *Al-iḥkām fī uṣūl al-aḥkām*, Dār al-Ma‘ārif (ed.), v. 3, p. 97; Al-Baṣrī, Abū al-Ḥusayn, *al-Mu‘tamad fī uṣūl al-fiqh*, Muḥammad Ḥāmid Allāh- Muḥammad Bakr-Ḥasan Ḥanafī (eds.), Damasco: al-Ma‘had al-‘Ilmī al-Faransī li-Dirāsāt al-‘Arabiyya, 2 vols, 1964-65. , v. 2, p. 735.

<sup>323</sup> Véase también Ansari-Madelung- Schmidtke, “Yūsuf al-Baṣrī’s Refutation (Naqḍ) of Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī’s”, pp. 39-54.

<sup>324</sup> Al-Širāzī, *al-Luma fī uṣūl al-fiqh*, pp. 93-94.

<sup>325</sup> Al-Širāzī, *al-Luma fī uṣūl al-fiqh*, p. 94.

<sup>326</sup> Algunos han dividido la analogía en dos tipos: inferencia causal (*qiyās al-‘illā*) y inferencia indicativa (*qiyās al-dalālā*). sobre este aspecto véase Al-Širāzī, *Šarḥ al-lum fī uṣūl al-fiqh*, ‘Abd al-Ma‘yūd Turkī

conveniente discernir entre estas analogías por su parecido con las que se encuentran en las fuentes judías como veremos próximamente.

- **Modalidad primera: Inferencia casual.** En esta analogía se menciona la causa efectiva explícitamente y es a partir de ella que se establece la conexión entre el derivado y el caso original. Por ejemplo: El vino se prohíbe como el licor por causa de la embriaguez<sup>328</sup>. Ya que la causa efectiva de la prohibición del licor es la embriaguez según fue escrito de manera explícita en la ley canónica y es la misma causa efectiva que se encuentra en el vino, de modo que aquí la regla de prohibir el vino se infiere de la prohibición del vino porque también embriaga. Esta modalidad de analogía se divide en dos tipos: (A). Analogía manifiesta o perspicua (*yālī*) y (B). Analogía oculta o excusada (*ḥaḥī*)<sup>329</sup>.

(A). La analogía manifiesta es la que no acepta más de un significado y establece su causalidad mediante una indicación concluyente, que no admite interpretación. Existen varios tipos, algunos más prominentes que otros, entre los que cabe destacar los siguientes:

1. Aquel cuyo significado se conoce de forma evidente en el texto sagrado sin inferencia. No es posible someterse a este tipo de analogía contradiciendo al caso original. Esta analogía, a pesar de que la causa efectiva no sea redactada de forma manifiesta, se deduce a *fortiori* (*bi-ṭarīq al-ʿawla*). Como por ejemplo el versículo del Corán:

“*Tu Señor ha decretado que no debéis servir sino a Él y que debéis ser buenos con vuestros padres. Si uno de ellos o ambos envejecen en tu casa, no les digas: «¡Uf!» y trates con antipatía, sino sé cariñoso con ellos*” Corán, 17: 23.

Si el Corán prohíbe que el hijo diga «¡Uf!» a sus padres, entonces como argumento a *fortiori* (*bāb ʿawla*) prohíbe también pegar e insultarles puesto que estas dos cosas son peores para Allāh que refunfuñar, de modo que no tendría sentido prohibir el refunfuñar tal y como aparece en el texto coránico y permitir pegar e insultar. Por lo tanto, la prohibición de pegar e insultar se toma de la prohibición de refunfuñar por analogía.

---

(ed.), v. 2, pp. 799-780; al-Baḥṭī, *Iḥkām al-fuṣūl fī aḥkām al-uṣūl*, ‘Abd al-Maḥmūd Turkī (ed.), pp. 626-627 y 630; Ben Hallaq, *A history of Islamic legal theories*, pp. 101-104.

<sup>327</sup> Ibn Qayyim, *Iʿlām al-muwaqqʿīn*, Abū ʿUbaida Maṣhūr Ḥassan ʿĀlla- Salmān (ed.) v. 2, p. 251.

<sup>328</sup> Al-Širāzī, *al-Lumaʿ fī uṣūl al-fiqh*, p. 95.

<sup>329</sup> Ben Hallaq, *A history of Islamic legal theories*, p. 102.

Los alfaquíes llamaron a este tipo de analogía “argumento a fortiori” (*qiyās al-’awlā*)<sup>330</sup>. Se considera el tipo más firme de analogía.

2. Aquello que también se conoce a través de algo manifiesto en el texto sagrado sin inferencia, pero que sí permite contradecir el caso original, es decir con diferencias respecto a lo que aparece en el texto sagrado. Ejemplo de ello es la desaprobación del Profeta del sacrificio de una víctima tuerta, cuya pérdida del ojo es patente, y de una víctima coja, cuya cojera es patente<sup>331</sup>. Sobre esta cuestión, tenemos dos interpretaciones diferentes. O bien, podemos decir que: de la evidencia de este hadiz se entendería que prohíbe el sacrificio de una víctima ciega, por analogía con la tuerta, y de una víctima manca o mutilada, por analogía con la coja. Sin embargo, se puede hacer otra interpretación diferente. Se puede aplicar el significado aparente (literal) del texto sagrado sin hacer ninguna equivalencia o analogía racional. De hecho, prohibir el sacrificio de una víctima tuerta o coja y permitir el sacrificio de una víctima ciega o manca (mutilada), así como aparece en el texto bíblico literalmente<sup>332</sup>.

3. Aquello cuyo significado se conoce por el texto de forma manifiesta, si bien, por una inferencia evidente que se conoce a través de la especulación racional. Es como cuando el texto coránico dijo:

*“Cuando se llame el viernes a la azalá, ¡corred a recordar a Dios y dejad el comercio! Es mejor para vosotros. Si supierais...”* Corán, 62: 9.

El rechazo de la actividad comercial en este contexto se basa en que ocuparse de ello distrae de acudir a la mezquita. De la misma manera, los contratos matrimoniales y de arriendo, y el resto de actividades y oficios fueron prohibidos en esa época por analogía con la actividad comercial, por tratarse también de ocupaciones que distraen de acudir a la mezquita<sup>333</sup>.

(B). La analogía oculta o excusada (*ḥaḥfī*) es la categoría de lo probable, es decir, lo puede ocurrir o no<sup>334</sup>. Es la que establece su causalidad mediante la deducción lógica y

<sup>330</sup> Al-Širāzī, *al-Luma’ fī uṣūl al-fiqh*, p. 96; Ben Hallaq, *A history of Islamic legal theories*, pp. 96-99 y 102; idem, “Non-Analogical Arguments in Sunnī Juridical Qiyās”, *Arabica*, 36: 3, 1989, (pp. 286 - 306), p. 287.

<sup>331</sup> Véase Al-Zayla‘ī, Ḥamāl al-Dīn ‘Abd Allāh Bin Yūsuf, *Naṣb al-rāya fī taḥrīṭ ‘aḥādīṭ al-hidāya*, Dār al-Ḥadīṭ, 1ª ed., 6 vols, 1995, v. 6, p. 86.

<sup>332</sup> Al-Širāzī, *al-Luma’ fī uṣūl al-fiqh*, p. 96.

<sup>333</sup> Véase Al-Māwardī al-Baṣrī, *al-Ḥawī al-kabīr fī fiqh madḥab al-Imām al-Šāfi‘ī*, Dār al-Kūtub al-‘Ilmīya, 1999, p. 124.

<sup>334</sup> Al-Širāzī, *al-Luma’ fī uṣūl al-fiqh*, p. 96.

el esfuerzo personal<sup>335</sup>, a diferencia de la analogía manifestada, la cual establece su casualidad a partir del texto sagrado o el consenso (*iymā‘ al-‘umma*). Fue llamada “oculta” porque en la causa efectiva hay algo oculto, que no es evidente, y que no se manifiesta excepto por deducción. A diferencia de la analogía manifestada, requiere de la reflexión y la especulación para su deducción. Hay de distintos tipos, algunos más manifiestos que otros, como los definidos por los šāfi‘íes, al-Māwaridī (m. 1058, d. C<sup>336</sup>) y Abū al-Maḥāsīn al-Rūyānī (m. 1108, d. C)<sup>337</sup>:

1. Aquello cuyo significado está oculto requiere de la especulación y la inferencia. Los resultados del estudio y la inferencia son aceptados por todos. Como dice el Corán: “*os están prohibidas vuestras madres, vuestras hijas, vuestras hermanas, vuestras tías paternas o maternas...*” (Corán, 4: 23), que nos prohíbe también el matrimonio con las tías paternas de padres y madres, por analogía a la prohibición de que contraer matrimonio con las tías paternas. Y del mismo modo, con las tías maternas de padres y madres, por analogía a la propia tía materna, dado que la causa efectiva es la consanguinidad. Como dijo también: “*retribuidles como es debido y llegad a un acuerdo decoroso*” (Corán, 65: 6), que se refiere a que los padres tienen que dar una retribución a la nodriza por dar la lactancia a su hijo. La manutención de los padres recae sobre el hijo cuando los padres se hacen mayores por analogía a que la manutención sea responsabilidad de los padres cuando el hijo es pequeño. El significado de esta modalidad se muestra entre lo manifiesto y lo oculto: sería de las modalidades de lo oculto, como la primera de las modalidades de lo manifiesto.

2. Aquello que tiene un significado oculto oscuro que requiere también de la especulación y la inferencia, pero esta vez el resultado del estudio y la inferencia no es aceptado por todos. Ejemplo de ello es el caso de la prohibición de la usura con el trigo. Existe un Hadiz del profeta que prohíbe la usura sobre distintos productos, entre ellos el

---

<sup>335</sup> Ben Hallaq, *A history of Islamic legal theories*, p. 103.

<sup>336</sup> Conocido en latín como Alboacen, fue un alfaquí musulmán de la escuela šafī‘ī, recordado por sus trabajos sobre religión, gobierno del califato y derecho público y constitucional durante una época de agitación política. Entre sus obras más importantes mencionamos las siguientes: *Al-ahkām al-sultānya w'al-wilāyāt al-dīniyya* (Las ordenanzas del gobierno), *Qānūn al-wuzāra* (Leyes relativas a los Ministros), *Kitāb naṣīḥat al-Mulūk* (El libro de sincero asesoramiento a los Gobernantes), y *Kitāb ‘ādāb al-dūnyā wa-al-dīn* (La Ética de la Religión y de este mundo). Véase Brockelmann, Carl, “al-Māwardī”, en *Encyclopedia of Islam*, 2ª ed., P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel - W.P. Heinrichs (eds), v. 6, 1991, p. 869.

<sup>337</sup> Véase Al-Suyūṭī, Ḳalāl al-Dīn, *Tārīḥ al-Ḥulafā’*, Beirut: Dār al-Ma‘rifā, 1997, p. 371.



trigo. Sin embargo, la causa efectiva de la prohibición no figura en el Hadiz con claridad, de modo que surgieron diferencias entre los alfaquíes respecto a la causa de esta prohibición. Algunos de ellos opinaron que la causa es que se trate de comida, por lo que, siendo así, se prohíbe la usura sobre cualquier alimento por analogía con la prohibición sobre el trigo, que significa la comida. Otros, en cambio, ampliaron el concepto de trigo sobre el que se prohíbe la usura, considerándolo el sustento básico que la persona necesita para vivir, sea comestible o no. Por lo tanto, se prohíbe la usura sobre la provisión por analogía a la prohibición de la usura sobre el trigo, cuyo sentido es el de sustento. Un tercer grupo opinó que allí el trigo quería decir una medida, todos aquellos que se pesa, por lo que se prohíbe la usura sobre todo lo mensurable por analogía a la prohibición sobre el trigo, que significa medida. De modo que, debido a las diferencias que aparecieron, el sentido permanece oculto y la inferencia no es estable<sup>338</sup>.

- **Modalidad segunda: inferencia indicativa o analogía de la indicación.** Es la conexión del caso original y el derivado pero no por la causa efectiva, sino por una indicación de la causa efectiva y su necesidad. En este tipo de analogía no se menciona la causa efectiva explícitamente, sino que une el derivado y el caso original a partir de una condición que los conecta por necesidad a la causa efectiva (indicación de la causa efectiva)<sup>339</sup>. Como ejemplo de ello tenemos una conexión entre el vino y el licor por el aroma intenso y contundente), pues dijeron: *“El vino tiene un aroma intenso y contundente como el del licor: por lo que se prohíbe su consumo”*, de modo que la causa efectiva de la prohibición es la embriaguez, pero el aroma intenso y contundente es una exigencia de la embriaguez<sup>340</sup>.

- **Modalidad tercera: analogía que se basa en la semejanza.** La explicación de esta modalidad generó discrepancias. Como también disintieron sobre su autenticidad, siendo explicado por el cadí Abū Ya‘la al-Ḥanbalī (m. 1131, d. C, Bagdad) como un ejemplo de analogía oculta. Abū Ishāq al-Šīrāzī lo describió como relacionar un derivado con el caso original por una especie de semejanza<sup>341</sup>. Ibn Qayyim lo consideró

<sup>338</sup> Sobre este Hadiz véase Ibn Abī Šayba, Abū Bakr ‘Abd Allāh, *Aḥādīṭ al-aḥkām*, El Caíro: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 8 vols, 1994, v. 5, p. 363; Al-Buḥārī, *Kašf al-asrār*, v. 2, p. 1021.

<sup>339</sup> Ben Hallaq, *A history of Islamic legal theories*, p. 102.

<sup>340</sup> Ibn Qayyim, *I‘lām al-mūwaq‘īn*, Abū ‘Ubaida Mašhūr Ḥassan ‘Ālla- Salmān (ed.), v. 2, p. 257.

<sup>341</sup> *al-Luma‘ fī uṣūl al-fiqh*, pp. 97 y 257.

como la unión entre el caso original y el derivado sin una causa efectiva ni una indicación, pero que el derivado se ha anexionado al caso original por la existencia de una semejanza únicamente, la cual hace de unión entre el derivado y la causa efectiva. Este tipo de analogía a menudo es corrupta por no contener los Cuatro Pilares de la analogía. Sobre un tipo parecido a este se comenta en el Corán en muchas aleyas, entre las que se incluye el episodio de José con sus hermanos. Dice, el texto coránico, informando sobre los hermanos de José, que estos dijeron cuando encontraron la copa en el saco de Benjamín: “*Si él ha robado, ya un hermano suyo ha robado antes*” (Corán, 12: 77), sin que haya una causa efectiva o una indicación que una entre la causa original y el derivado, sino que fueron vinculados entre sí sin un indicio que los una, a excepción de la mera semejanza entre Benjamín y José. Dijeron: “*Este fue comparado con su hermano, entre ambos hay semejanza en muchos aspectos, aquél robo y lo mismo el otro*”, siendo este el nexo por semejanza disponible. La analogía viene por la imagen y está desprovista de la causa efectiva que exige una equivalencia. Es una analogía corrupta y la equivalencia por la cercanía de los hermanos no es una causa efectiva para la equivalencia ni un indicio de la equivalencia entre ellos, por lo que la unión del tipo basado en la semejanza está exenta de una causa efectiva y de su indicación<sup>342</sup>.

---

<sup>342</sup> Ibn Qayyim, *I'lām al-mūwq'īn*, Abū 'Ubaida Mašhūr Ḥassan 'Ālla- Salmān (ed.), v. 2, pp. 268-270; Ben Hallaq, *A history of Islamic legal theories*, p. 104.

### 2.2.2. *Qiyās* en el judaísmo:

Existen dos teorías en torno al origen del uso del *qiyās* en el judaísmo. Por un lado, la teoría que defiende que se trata de una práctica que existía desde antiguo entre los judíos, y por otro, la teoría que defiende que un origen islámico.

#### 2.2.2.1. Práctica antigua de los judíos:

Esta teoría se basa en que los judíos de la antigüedad ya utilizaban la analogía como parte de lo conocemos como interpretación personal o conocimiento demostrativo. Para que esto se entienda, cabe señalar que la exégesis de los textos bíblicos, los rabanitas se sirven de cuatro métodos convencionales, cada uno de los cuales aporta una demostración concreta y un sentido especial a los significados de las expresiones del texto. Todos ellos se ponen a disposición de un único objetivo: la aclaración del texto y la facilitación de la comprensión de sus contenidos, siempre según determinado nivel intelectual, cultural y espiritual.

De entre estos métodos, los más importantes son el *Pešāṭ*, que es el significado llano o literal del texto<sup>343</sup>, y el *Derāš*, el significado edificante y moralizante o “una interpretación del texto con una intención hemolítica”<sup>344</sup>. El *Pešāṭ* va dirigido hacia la explicación del texto y su análisis en razón de su significado literal y lógico, sin interpretación; éste era el método recurrente en la mayoría de los comentaristas judíos desde la Edad Media<sup>345</sup>. La figura del uso de este método se encuentra también entre los alfaquíes musulmanes de esa época: ej., Ibn Ḥazm al-Zāhirī (m. 1064, d. C), el cual en sus exégesis legal del Corán ha preferido concentrarse solamente en el sentido *ṣāḥih* (literal) del texto sagrado sin *Ta’wīl* (interpretación)<sup>346</sup>. Dicho sistema requiere de un comentarista dotado de lucidez religiosa e intelectual, capaz de distinguir entre los significados aparentes y los ocultos del texto. Los comentaristas del Antiguo

---

<sup>343</sup> Frank, *Search Scripture Well*, p. 1.

<sup>344</sup> Los cuatro métodos son los siguientes: *Pešāṭ*, *Derāš*, *Remez* (interpretación alegórica y filosófica), y *Sōd* (la interpretación mística y el significado esotérico oculto de las expresiones del texto). Para una información más detallada véase Gómez Aranda, Mariano, *El comentario de Abraham Ibn Ezra al libro del Eclesiastés*, Madrid: CSIC, 1994, p. XXX; Garfinkel, Stephen, “Clearing Peshat and Derash”, en *Hebrew Bible. Old Testament. The History of Its Interpretation*, Magne Saebo (ed.), Göttingen: Vandenhoeck - Ruprecht, 3 vols, 1996-, v. 1: parte 2, 2000, (pp. 130-134), p. 132; Aḥmad Qandīl, *Al-aṭar al-islāmī*, pp. 132-139.

<sup>345</sup> Garfinkel, “Clearing Peshat and Derash”, p. 131; Aḥmad Qandīl, *Al-aṭar al-islāmī*, pp. 132.

<sup>346</sup> Ben Shammai, Haggai, “The tension between literal interpretation and exegetical freedom”, en *With Reverence to the Word*, Jane Dammen McAuliffe et al. (eds.), New York: Oxford University Press, 2003, (pp. 33-50), p. 36.

Testamento más reconocidos que siguieron este método fueron Sa'adia Gaón, en Bagdad, y Rashi (1040-1105, d. C) en Francia<sup>347</sup>.

El segundo método, el *Derāš*, fue utilizado en el ámbito del pensamiento religioso judío de forma generalizada, para obtener explicaciones de los textos alejadas de los significados literales (planos; llano “*zāhir*”), y ello a través de la ampliación y la aplicación de otros factores que tienen como función extraer y deducir los preceptos legales del texto<sup>348</sup>. El *Derāš* se divide en dos secciones: la dedicada a la *halāḥā*, y la dedicada a la *hayyādā*. De modo que si la cuestión está relacionada con la ley o las normas religiosas, la explicación se llama *halāḥā* o comentario legislativo; mientras que si la cuestión está relacionada con los dogmas, los asuntos morales, o las labores cotidianas, recibe el nombre de *hayyādā* o comentario edificante moralizador<sup>349</sup>. A pesar de que el *Pešāṭ* se considerara el método predominante entre los judíos, el *Derāš* llegó a alcanzar mayor reconocimiento en ciertas épocas<sup>350</sup>. El *Derāš* despertó gran interés entre los primeros comentaristas, los cuales le impusieron determinados límites y regulaciones, que fueron conocidos como *Midōt-hā-Torā* (=Métodos de interpretación de la Torá)<sup>351</sup>.

El uso del *Derāš* fue iniciado por el Sacerdote Hillel<sup>352</sup> a través del esfuerzo personal que desarrolló a través de siete métodos para guiar al legislador en la interpretación y la extracción de las disposiciones legales del texto bíblico<sup>353</sup>. Los rabinas Yismā'īl (90-135, d. C) y Ele'azar ben Yōsa de Galilea (de los *Tanā'im*<sup>354</sup>) desarrollaron y

<sup>347</sup> Rashi fue uno de los comentaristas más agudos en el uso del *Pešāṭ*, que no desatendía el *Derāš*, especialmente cuando no era contrario al sentido natural del texto, según reconocía abiertamente en sus explicaciones. Véase Aḥmad Qandīl, *Al-aṭar al-islāmī*, pp. 134 y 138; De Lange, Nicholas, *El judaísmo*, Madrid: Cambridge University Press, 1ª ed., 2000, p. 87.

<sup>348</sup> Garfinkel, “Clearing Peshat and Derash”, p. 131.

<sup>349</sup> Sáenz Badillos, Angel - Targarona Borrás, Judit, *Los judíos de Sefarad ante la Biblia: La interpretación de la Biblia en el medievo*, Córdoba: El Almendro, 1996, p. 14; Maurice Liber, *Rashi*, New York: Herman Press, 1970, p. 107.

<sup>350</sup> Aḥmad Qandīl, *Al-aṭar al-islāmī*, pp. 134-136.

<sup>351</sup> Derenbourg, Joseph, *Oeuvres complètes de R. Sa'adia ben Iosef al-Fayyūmī*, Hildesheim, Nueva York: Georg Olms Verlag, 2 vols, 1979, v. 2, p. 73; Aḥmad Qandīl, *Al-aṭar al-islāmī*, pp. 108-109; Garfinkel, “Clearing Peshat and Derash”, p. 132.

<sup>352</sup> Nació en Babilonia en el año 110 a.C. Se trasladó a Jerusalén donde se le nombró jefe del Sanhedrín, un consejo de jueces compuesto por 70 miembros que se organizaba en Jerusalén. Según la tradición rabínica, es descendiente del Rey David por parte materna. Véase Baroukh- Lemberg, *Enciclopedia practica*, p. 82; Al-Masīrī, 'Abd al-Wahāb, *al-Yahūd, wa-l-Yahūdīya wa-l-Šahyūnīya*, El Cairo: Dār al-Šurūk, 5 vols, 1999, v. 4, pp. 94-95; Sūsa, Aḥmad, *Malāmiḥ min al-tārīḥ li- yahūd al-'Irāq*, Bagdad: Markaz al-Dirāsāt al-Filasṭīniyya, 1978, p. 164.

<sup>353</sup> Sáenz Badillos- Targarona Borrás, *Los judíos de Sefarad ante la Biblia*, p. 15.

<sup>354</sup> Tanā'im (תנאים) (singular tanā) *Tanna* “repetidores”, “maestros” es la denominación de los sabios rabínicos cuyas opiniones son recordadas en la Mishná, aproximadamente en los años 0-220 d. C. El período de los Tanā'im también conocido como el período Mesianico, es posterior al período de

expandieron estos métodos hasta llegar a trece en lo que respecta al rabanita Yismā‘īl, y a treinta y dos con Eleī‘ azar ben Yōsa de Galilea<sup>355</sup>. Dichos métodos servían como reglas para los dictámenes jurídicos independientes destinados a interpretar los textos bíblicos que no presentaban complicaciones, y fueron de gran importancia en las siguientes generaciones de eruditos judíos, como Marwān ben ʿYanāḥ<sup>356</sup> (mediados del s. XI d.C.)<sup>357</sup> y otros<sup>358</sup>.

De especial interés para nosotros es que el primero de los siete métodos que propuso Hillel (desarrollado por Yismā‘īl en trece sub-métodos) se corresponde con un tipo de analogía<sup>359</sup>. Precisamente este método fue usado posteriormente por parte de los alfaquíes musulmanes. El método en cuestión se denominó *Mikāl Wahomir*<sup>360</sup>, que significa “la explicación *a fortiori*”<sup>361</sup> (en árabe: *al-tafsīr bi-l-’awlā*) y equivale al “argumento *a fortiori*” (*al-qiyās bi-l-’awlā*), conocido por los alfaquíes musulmanes, como ya hemos indicado. Por comparación entre ambos vemos que están dotados del mismo significado y el mismo papel efectivo. Como ha sido señalado anteriormente, entre los musulmanes este tipo de analogía era considerado un derivado de la analogía manifiesta o perspicua (*al-qiyās al-ʿyālī*), que es un tipo de la analogía por inferencia casual (*al-qiyās al-’illa*). El ejemplo que hemos ofrecido es el de la prohibición en el Corán de que el hijo diga «¡Uf!» a sus padres, que por argumento *a fortiori* prohíbe también que los pegue o los insulte, como analogía a la prohibición de refunfuñarles.

---

los *Zugot* (“pares”), y anterior al período de los Amora'im (“Interpretes”). Véase Scharfstein, Sol, *Torah and Commentary: The Five Books of Moses: Translation, Rabbinic and Contemporary Commentary*, KTAV Publishing House, Inc, 2008, p. 523; Scharfstein, Sol - Gelabert, Dorcas, *Understanding Jewish History: From the patriarchs to the expulsion*, KTAV Publishing House, 1996, p. 116.

<sup>355</sup> Gómez Aranda, *El comentario de Abraham Ibn Ezra al libro del Eclesiastés*, p. XXX; Vajda, “Études sur Qirqisānī III”, pp. 73-74: n 23; idem, “Études sur Qirqisānī II”, p. 53; Frank, “Karaites Exegesis”, p. 117.

<sup>356</sup> Sabio y eminente gramático de la lengua hebrea, nacido en Córdoba a finales del s. X d. C. Véase Gallego, María Ángeles, “Gramática y exégesis en tradición judeo-árabe”, *Ilu. Revista de ciencias de las religiones*, Anejos 9, 2004, (pp. 17-32).

<sup>357</sup> Sáenz Badillos- Targarona Borrás, *Los judíos de Sefarad ante la Biblia*, p. 79.

<sup>358</sup> Aḥmad Qandīl, *Al-aṭar al-islāmī*, pp. 109 y 128. También para tener más información sobre estos métodos véase Al-Qirqisānī, *Kitāb al-anwār*, v. 2, pp. 365-385; Bashyatchi, Moses, *Sefer mateh Elohim*, Y. Algamil (ed.), Ramlah, 2001, pp. 45-62; B. Aaron ha-Troki, Solomon, *Apiryon 'asah lo*, Y. Algamil (ed.), Ramlah, 2001, v. 1, pp. 108-111; Ben Afidah, Solomon, *Yeri'ot Shlomo*, Ramlah, 1986, pp. 116-121; Ravitsky, Aviram, “Talmudic Methodology and Aristotelian Logic: David ibn Bilīa's Commentary on the Thirteen Hermeneutic Principles”, *The Jewish Quarterly Review*, 99: 2, 2009, (pp. 184-199).

<sup>359</sup> Sobre estos métodos el rabino Sa'adia Gaon escribió comentarios, los cuales se conocen como פירושי שלש עשרה מדות (explicación de los trece métodos). Véase Derenbourg, *Oeuvres complètes*, v. 2, p. 73; Frank, *Search Scripture well*, p. 9; Kasher, “The Interpretation of Scripture in Rabbinic Literature”, pp. 584-586.

<sup>360</sup> Aḥmad Qandīl, *Al-aṭar al-islāmī*, p. 109.

<sup>361</sup> Frank, “Karaites Exegesis”, p. 117; Ravitsky, “Talmudic Methodology and Aristotelian Logic”, p. 188.

De manera parecida, en el método del *Miḳal Waḥomir* encontramos la misma cuestión. El lector del texto bíblico observa que determinados pasajes aparecen en un estilo de normas y enseñanzas claras, que son obligatorias por obediencia a Dios y por sumisión a sus mandamientos. Un ejemplo de ello es el que encontramos en el pasaje que define las obligaciones de la persona en relación a las pertenencias perdidas o extraviadas del enemigo, según el libro del Éxodo: “*Si encuentras el buey de tu enemigo o su asno extraviado, se lo llevarás*” (Éx, 23: 4). Este pasaje es explícito en cuanto al deber hacia las pertenencias del enemigo. Pero la Torá hace referencia únicamente a las posesiones del enemigo, por lo que este pasaje nos da a entender que la Torá vela por las posesiones de los enemigos y ordena su devolución si fueran extraviadas, de modo que *a fortiori* se deduce lo que hará con un amigo<sup>362</sup>.

La misma regla se aplica también a las posesiones de quien te odie; si sus pertenencias fueran a dañarse, no te corresponde adoptar la postura del espectador, sino que es menester hacer cuanto sea necesario para menguar sus posibles daños si no se encuentran a salvo. De modo que si el texto bíblico es explícito en cuanto a la obligación para con los enemigos y los de su casa, se deduce *a fortiori* que se aplica esta norma a los amigos y los de su casa, incluso sin que haya un texto que lo evidencie. Hay muchos ejemplos que se inscriben bajo esta regla<sup>363</sup>.

También, el segundo método de los métodos del sacerdote Hillel<sup>364</sup> que es גזירה שווה (*gzerāh Šayah*; *Migzerāh Sawah*<sup>365</sup>) significa en árabe *qiyās*, es decir, analogía racional. Este método desempeñó un papel importante en la solución de numerosos problemas que se encuentran en los textos de la Torá, puesto que se utiliza para aclarar una cuestión imprecisa a partir de otra clara y dotada de explicación. Como también se utiliza para explicar los detalles de algunas de las sentencias y dictámenes de un párrafo, que se aplican a sus equivalentes en otros párrafos<sup>366</sup>.

La noción con que se denomina este método, la de analogía, arranca de la presencia en la Biblia de algunos pasajes que aparecen explicados y claros, especialmente en sus dictámenes, en contraste a otros en los que aquello que podría considerarse normativo, o

<sup>362</sup> Aḥmad Qandīl, *Al-aṭar al-islāmī*, pp. 108-110.

<sup>363</sup> Al-Qirqisānī, *Kitāb al-anwār*, v. 1. p. 106-; Aḥmad Qandīl, *Al-aṭar al-islāmī*, p. 110, n 2.

<sup>364</sup> Al-Qirqisānī, hizo referencia a dichos métodos también. Véase *Kitāb al-anwār*, v. 2, pp. 365-384; Derenbourg, *Oeuvres complètes*, v. 2, pp. 73-75.

<sup>365</sup> Frank, “Karaite Exegesis”, p. 117; Aḥmad Qandīl, *Al-aṭar al-islāmī*, pp. 110; Ravitsky, “Talmudic Methodology and Aristotelian Logic”, p. 195.

<sup>366</sup> Aḥmad Qandīl, *Al-aṭar al-islāmī*, pp. 109-112.

no se explicita o es de difícil comprensión. Un buen ejemplo de ello sería la referencia al excedente de la víctima sacrificial y la pena por su ingesta, puesto que según el texto bíblico se trata de algo impuro y debe ser incinerado. Pero, entonces, ¿cuál es la sentencia para quien coma de este excedente? La Biblia dice:

*“Cada uno de quienes lo coman cargará con su falta, porque habrá profanado la santidad de Yahveh, y tal persona será extirpada de su pueblo”* (Lv, 19: 8).

Aquí la sentencia resulta clara, la extirpación (muerte) de quien coma de los restos de la víctima. A pesar de ello, encontramos que esta misma cuestión aparece en otro lugar pero en un estilo oscuro:

*“En el mismo día será comido, no dejaréis de él para la mañana siguiente! Yo soy Yahveh. Guardaréis mis mandamientos y los practicaréis”* (Lv, 22: 30-32).

De modo que el texto prescribe no dejar nada para el día siguiente y la ilicitud de comer del excedente, pero no hace referencia al castigo para quien consuma de dicho excedente. Puesto que, como ya se ha comentado, el resto del cuerpo se considera impuro y la ingesta de impureza es punible con la muerte, se deberá equiparar esta cuestión con la sentencia que concluye que comer una impureza es profanar la santidad del Señor, siendo su condena la extirpación (muerte), de modo que aquí la sentencia será también la muerte<sup>367</sup>.

Asimismo, la analogía oculta o excusada (*ḥaḥfī*) a la que se refieren los alfaquíes musulmanes y que supone un tipo de analogía por inferencia casual (*qiyās al-‘illa*) cuenta con exponente en la analogía racional judía. Hemos dicho anteriormente que la analogía oculta o excusada es de distinto tipos, siendo el primero de ellos el que oculta su significado y no se extrae más que por la inferencia y la especulación. Los alfaquíes lo ejemplificaron con el texto coránico: *“Os están prohibidas vuestras madres, vuestras hijas, vuestras hermanas, vuestras tías paternas o maternas...”* (Corán, 4: 23), diciendo que de la misma manera que se prohíbe el matrimonio con las tías paternas, quedan prohibidas las tías paternas del padre y de la madre, así como las tías maternas del padre y de la madre, por analogía con las suyas propias. Los primeros rabinos comentaron acerca de:

---

<sup>367</sup> Derenbourg, *Oeuvres complètes*, p. 75; Aḥmad Qandīl, *Al-aṭar al-islāmī*, p. 111.

*“La desnudez de una mujer y de su hija no descubrirás; ni tomarás la hija de su hijo ni la hija de su hijo para descubrir su desnudez; son su propia carne; sería una infamia” (Lv, 18: 17).*

Dijeron que el texto prohíbe al hombre el matrimonio y la unión con una mujer y su hija, y con la hija de su hijo y la hija de su hijo por considerarse incestuoso (infamia), como establece el texto. Por lo que afirmaron que tan solo se prohíbe las tres generaciones por debajo, es decir, el matrimonio de un hombre con una mujer y su hija y con la hija de su hijo y la hija de su hijo. También en otro pasaje dice:

*“Si hay un hombre que toma por esposas a una mujer y su madre, es una vileza” (o incesto) (Lv, 20: 14).*

Entonces dijeron que puesto que se prohíben a un hombre las tres generaciones por debajo por ser incesto, se le prohíben también tres generaciones por arriba, es decir, una mujer y su madre (como aparece en el anterior texto bíblico), a lo que incluyeron: y la madre de su madre<sup>368</sup>.

Podemos añadir otro método de la analogía racional judía, que corresponde al cuarto de los de Hillel, y que des de mi punto de vista puede relacionarse con uno de los tipos de analogía. Se le dio el nombre de *mi-binyān mi-Av mišnuy ketuvim*, que significa: la construcción de una sentencia a partir de dos pasajes. Consiste en extraer varias sentencias en base a un dictamen o norma básica mencionada explícitamente en dos párrafos de alguno de los textos de la Torá<sup>369</sup>. El ejemplo más emblemático de este método en el comentario, hace referencia a lo que el Antiguo Testamento menciona en relación a los defectos congénitos humanos y las sentencias sobre quienes las padecen. Según la Ley, para que un sacerdote realice las funciones sacerdotales tales como la ofrenda de la víctima sacrificial y del incienso, no podrá padecer un defecto congénito, ni ceguera, ni ser cojo, desfigurado, desproporcionado o jorobado, ni enano o que tenga nube en el ojo; tampoco, que tenga sarna, o empeine, o testículo magullado.

Sobre este tema dice el texto bíblico:

---

<sup>368</sup> Al-Qirqisānī, *Kitāb al-anwār*, v. 1, p. 106; Vajda, “Études sur Qirqisānī II”, pp. 85-86.

<sup>369</sup> Véase también Mielziner, Moses, *Introduction to the Talmud: historical and literary introduction legal hermeneutics of the Talmud*, New York: Bloch Publishing Company, 1925, pp. 159-161; Ravitsky, “Talmudic Methodology and Aristotelian Logic”, p. 197.



*“En verdad, ningún hombre que tenga en sí defecto se ha de acercar; hombre ciego, cojo, desfigurado, desproporcionado, o individuo que posea fractura de pie o fractura de mano, o jorobado, o atrofiado, o con una mancha en un ojo, o sarnoso o herpético, o con un testículo aplastado. Ningún hombre del linaje del Sacerdote Aarón que tenga defecto se acercará a ofrecer los sacrificios ígneos de Yahveh: hay en él un defecto, no puede acercarse a ofrecer el alimento de su Dios. Podrá comer del alimento de su Dios, procedente de las cosas santísimas y de las santas” (Lv, 21: 18-22).*

Y, a continuación, se mencionan los defectos del ganado y otros animales con las sentencias a aplicarles en relación a la liturgia y su uso como víctima sacrificial, según las cuales no pueden ser ofrecidos animales con defectos congénitos, pues dice:

*“ [ Res que padezca] ceguera, fractura, mutilación, úlcera, sarna o herpe no la habéis de ofrecer a Yahveh ni pondréis sobre el Altar ninguna de ellas como sacrificio ígneo en honor de Yahveh.” (Lv, 22: 22).*

De esta enumeración de defectos tanto en personas como en animales y sus respectivas sentencias, sabemos que los defectos que se rechazan de las personas, se rechazan también de los animales y viceversa. Se trata de la construcción de una sentencia principal a partir de dos pasajes codificados en la Torá, de la que se desprende que los defectos de las personas y los de los animales son equiparables a efectos legales en lo concerniente a la liturgia y las ofrendas sacrificiales<sup>370</sup>.

Probablemente, este tipo de analogía racional tenga relación con el llamado *qiyās al-šabah*, analogía de semejanza, al que se refieren las fuentes islámicas. Como se ha dicho, esta analogía carece de una causa efectiva común entre el caso original (*al-maqīs ‘alay-hi*) y el derivado o el nuevo caso que requiere una solución legal (*al-maqīs*) cuya sanción se conoce por medio de la analogía, sino que se trata simplemente de una semejanza entre ambos en relación a una serie de descriptores que pueden ser modificables e inestables. Esto es lo que hemos observado en el anterior ejemplo sobre textos bíblicos, los cuales no poseen una causa efectiva compartida y estable que una entre el caso original: la persona (el comparado), y el derivado: el animal (el comparativo), puesto que no pertenecen al mismo género.

---

<sup>370</sup> Aḥmad Qandīl, *Al-aṭar al-islāmī*, pp. 115-116.

En los comentarios de Sa'adia Gaón sobre los trece métodos del R. Yismā'il<sup>371</sup>, vemos que considera “la construcción de una sentencia principal a partir de un solo pasaje”<sup>372</sup> y “la construcción de una sentencia principal a partir de dos pasajes”<sup>373</sup> como un mismo método o principio, mientras que para el Sacerdote Hillel son dos métodos separados. Parece ser, pues, que siguió el modelo establecido por Ele'azar ben Yōsa de Galilea, el cual los describió entre sus métodos como un de solo, el correspondiente al octavo de ellos<sup>374</sup>.

Por lo expuesto, podemos afirmar que para los doctores de la ley judía en la antigüedad hicieron uso del método de la analogía en la interpretación religiosa de los textos de la Biblia<sup>375</sup>.

#### 2.2.2.2. Posible influencia islámica:

Esta teoría es la que predomina entre los estudiosos del uso de la analogía en el judaísmo medieval. Una razón importante es que los judíos en general, estaban profundamente influidos por la cultura árabo-islámica contemporánea y utilizaron la misma terminología árabe que los estudiosos musulmanes. A ello se añade que, en el caso de los caraítas, su fundador, 'Ānān ben David (715-811, d. C), desarrolló su actividad en Irak, en estrecho contacto con el movimiento musulmán que más defendió el uso del *qiyās* y *i'ytiḥād* (interpretación personal), es decir, la escuela *ḥanaḥ*<sup>376</sup>. Sin embargo, tal y como hemos visto, el primer uso de este método apareció entre los judíos de época preislámica<sup>377</sup>. De hecho, algunos investigadores modernos como Margoliouth, creen, que el uso de este método en el islam puede ser por influencia judía. Margoliouth, Schacht y Wansbrough opinan que el término árabe *qiyās* originalmente

<sup>371</sup> Sobre este aspecto véase al-Qirqisānī, *Kitāb al-anwār*, v. 2, pp. 365-366; Ravitsky, “Talmudic Methodology and Aristotelian Logic”, p. 188.

<sup>372</sup> En hebreo: “*Binyan Āv. Wkātōv Aḥad*”, y en árabe: *Binā' ḥukm ra'isī min faqra wāḥida*. Véase Aḥmad Qandīl, *Al-aṭar al-islāmī*, p. 113.

<sup>373</sup> En hebreo: “*Binyān Av mišnuy kitovem*” y en árabe: “*Binā' ḥukm ra'isī min faqrataynn*”. Véase Aḥmad Qandīl, *Al-aṭar al-islāmī*, p. 115.

<sup>374</sup> Aḥmad Qandīl, *Al-aṭar al-islāmī*, p. 116.

<sup>375</sup> Para ver más información sobre este tema véase al-Qirqisānī, *Kitāb al-anwār*, v. 1, pp. 106-107.

<sup>376</sup> Sobre este aspecto véase Lasker, “Islamic influences on Karaite origins”, pp. 23- 47; Cook, Michael, “Anan and Islam: the origins of Karaite scripturalism”, en *Studies in the Origins of Early Islamic Culture and Tradition*, Michael Cook (ed.), Hampshire: Ashgate Publishing Variorum, 2004, (pp. 161-182); Maman, Aharon, “Karaite Hebrew”, en *Karaite Judaism: a guide to its history and literary sources*, Meira Polliack (ed.), Leiden: Brill, 2004, (pp. 485-503), pp. 488-496.

<sup>377</sup> Véase también Lasker, Daniel J. - Beinin, Joel, “Karaism”, en *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, Executive Editor Norman A. Stillman, First published online: 2010, (pp. 104-113), p. 105.

no se deriva de la lengua árabe, sino que tiene alguna relación con el término hebreo *Maqqiṣ o ḥeqqēš* (analogía), el cual se utilizaba y aparecía ya en el Talmud judío, (Berakot 4b)<sup>378</sup>. Romney Wegner, coincide con estas opiniones, diciendo que las teorías legales de al-Šāfi‘ī, (el “arquitecto principal” de la jurisprudencia islámica)<sup>379</sup> respecto a las fuentes de la ley islámica son por influencia judía. Incluso el concepto de este método según al-Šāfi‘ī tenía alguna relación con el utilizado en el Talmud y, más específicamente, con el del Sacerdote Hillel e el rabanita Yismā‘īl<sup>380</sup>.

Sin embargo, es importante señalar que incluso si las raíces primigenias del uso la analogía en cuestiones legales no fuesen islámicas, el desarrollo de este método tuvo lugar dentro de las escuelas teológicas islámicas dotándose de normas y principios nuevos y originales, nunca vistos antes. Este notable desarrollo posiblemente se transfirió al mundo judío contemporáneo de época medieval, como veremos en los sucesivos párrafos.

---

<sup>378</sup> Sobre este aspecto véase Margoliouth, David Samuel, “Omar's Instructions to the Kadi”, *Journal of the Royal Asiatic Society*, 42: 02, 1910, (pp. 307-326), p. 320; Schacht, Joseph, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford: Clarendon Press, 1950, p. 99; Wansbrough, *Quranic Studies: Sources and Methods*, p. 167; Wegner, Judith Romney, “Islamic and Talmudic Jurisprudence: The Four Roots of Islamic Law and Their Talmudic Counterparts”, *The American Journal of Legal History*, 26: 1, 1982, ( pp. 25-71), pp. 44-46.

<sup>379</sup> El Šāfi‘ī fue nacido en el año 767 en Palestina y falleció en Egipto en el año 820 d.C. Entre sus obras legales más conocidas, *Kitāb al- Risāla* y *Kitāb al- Ūmmo*. Véase Coulson, *A History of Islamic Law*, pp. 53-55; Wegner, “Islamic and Talmudic Jurisprudence”, p. 26: n. 4.

<sup>380</sup> Wegner, “Islamic and Talmudic Jurisprudence”, pp. 58-63.

## 2.3. Capítulo dos. El uso del *qiyās* islámico entre los rabanitas y los caraitas en la época islámica

### 2.3.1. Los rabanitas: Sa'adia Gaón

#### 2.3.1.1. Introducción:

El uso de esta regla interpretativa entre los exegetas judíos se enmarca en el contexto de la explicación de muchas de las sentencias que no cuentan con la debida claridad textual en los párrafos de la Torá. Los rabanitas de época medieval también hicieron uso del método *heqqēš* (en la antigüedad, *gzerāḥ šayah* o *migzerāḥ sawah*), el cual equivale, y tiene el mismo sentido del método *qiyās* en el islam contemporáneo<sup>381</sup>. Hay que señalar que, sin embargo, que el uso del *heqqēš* no basta en sí mismo, sino que, al igual que la mayoría de los métodos exegéticos facultativos que se enmarcan en el *Derāš*, fue utilizado por los sabios del Talmud con grandes reservas, por temor a una aplicación desacertada. Por este motivo, los dirigentes de las escuelas religiosas posteriores decidieron no aceptar estos comentarios en caso de que no concordasen con el significado llano del texto: *Pešāṭ*<sup>382</sup>.

Entre los rabanitas de la Edad Media el empleo del método del esfuerzo personal en la interpretación de los textos sagrados, está subordinado a que no contradiga aquello establecido y reconocido en la Tradición (la Biblia y el Talmud). Tal vez eso fuese lo que llevó a algunos intérpretes medievales a mezclar el *Pešāṭ* y el *Derāš*, y a utilizarlos simultáneamente en sus comentarios como hiciese el rabanita Rashi<sup>383</sup>. Otros comentaristas como Sa'adia Gaón preferían el *Pešāṭ* y no dependieron tanto del *qiyās* como método interpretativo para el comentario<sup>384</sup>. Aunque lo utilizó, limitó su uso a aspectos concretos, siempre y cuando mantuviese el sentido simple del texto original,

---

<sup>381</sup> Vajda, “Études sur Qirqisānī II”, p. 57; Astren, Fred, *Karaite Judaism and Historical Understanding*, Columbia: Universidad de Carolina del Sur, 2004, pp. 166-169; Lasker, “Islamic influences on Karaite origins”, p. 26; Frank, *Search Scripture Well*, pp. 2 y 9.

<sup>382</sup> Brasch, Rudolph, *The Judaic Heritage its Teachings, Philosoph, and Symbols*, New York: David Mckay Company, INC, 1969, p. 145; Aḥmad Qandīl, *Al-aṭar al-islāmī*, p. 138.

<sup>383</sup> Aḥmad Qandīl, *Al-aṭar al-islāmī*, p. 138; Gómez Aranda, *El comentario de Abraham Ibn Ezra al libro del Eclesiastés*, p. XXXV; Sáenz Badillos- Targarona Borrás, *Los judíos de Sefarad ante la Biblia*, p. 180.

<sup>384</sup> Entre los rabanitas más conocidos por utilizar el *Pešāṭ* en sus interpretaciones mencionamos: Menāḥem ben Sarūq, Dūnaš ben Labrat (s. X. d. C), y Marwān ben Yānāḥ, Moše ha-Cohen Ibn Chiquitilla, Yehuda Ibn Bal'am (s. XI d. C). Para tener más información véase Gómez Aranda, *El comentario de Abraham Ibn Ezra al libro del Eclesiastés*, pp. XXXI-XXXIII; Sáenz Badillos, Ángel, *Menahem ben Saruq Mahberet*, Granada: Universidad de Granada, 1986, p. XVIII; Sáenz Badillos-Targarona Borrás, *los judíos de Sefarad ante la Biblia*, pp. 40, 57 y 77; Aḥmad Qandīl, *Al-aṭar al-islāmī*, p. 219.

evitando que cualquier esfuerzo interpretativo de tipo personal pudiese implicar un cambio radical del significado bíblico<sup>385</sup>, como veremos en el próximo apartado.

### 2.3.1.2. Sa'adia Gaón:

En sus teorías sobre el uso del método *qiyās* (analogía) para las exégesis bíblicas, Sa'adia estuvo influido por los teólogos musulmanas, y sobre todo, por los mu'tazilíes y los zāhiríes bagdadíes. Por ejemplo, igual que la opinión de Ibrāhīm an-Nazzām, Sa'adia también piensa que las leyes que Dios ha prescrito a sus súbditos son de dos tipos: leyes racionales (*farā'iyd 'aqliyya*) y leyes transmitidas (*farā'iyd ḥabariyya; sam'iyya*)<sup>386</sup>. Asimismo, de la misma manera que hizo los mu'tazilíes<sup>387</sup>, también Sa'adia ve que las leyes racionales son las que no necesitan de ningún texto escrito para conocerlas, pues la razón las entiende y el ser humano las interioriza por medio de su instinto, sin necesidad de ningún versículo que las clarifique, como la prohibición del asesinato y el robo, o el tomar por buena la justicia y la veracidad.

No cabe duda de que el ser humano, a través de su instinto, rechaza y desaprueba el asesinato, pues del mismo modo que no quiere que lo maten, no acepta que otros sean matados o perjudicados. Lo mismo sucede con el robo y con otras acciones parecidas. También es capaz de percibir, a través de su inteligencia, que la justicia, el decir la verdad y evitar la injusticia es algo bueno, que no necesita de un texto escrito que lo justifique. En este sentido, su propia naturaleza o su conocimiento intuitivo le permiten distinguir entre lo válido y lo inválido, entre lo bueno y lo malo<sup>388</sup>.

---

<sup>385</sup> Sin embargo, Sa'adia no fue siempre limitado a traducir/ interpretar palabra por palabra del texto bíblico, sino que en muchos casos se aparta del sentido literal y se toma algunas libertades; a veces adopta un punto de vista filosófico en sus interpretaciones. En sus obras filosóficas como el *Sefer ha-Emūnōt wē- ha-Dē'ōt* también aplica sus conocimientos filosóficos para interpretar algunos versículos bíblicos. Véase Gómez Aranda, *El comentario de Abraham Ibn Ezra al libro del Eclesiastés*, p. XXXI; Aḥmad Qandīl, *Al-aṭar al-islāmī*, pp. 138 y 192.

<sup>386</sup> Para Ibrāhīm an-Nazzām véase Al-Širāzī, *al-Lūm' fī uṣūl al-fiqh*, pp. 93-94; y para Sa'adia véase Zucker, Moses, "Fragments of the Kitāb taḥsil al-sharāi 'al-sām'īa", *A Quarterly for Jewish studies*, 41: 4, 1972, (pp. 373-410), pp. 388-389 (texto judeo-árabe); idem, *Saadya's commentary on Genesis*, p. 13: 1-3 (texto judeo-árabe); Ravitsky, "Saadya Gaon and Maimonides on the Logic", p. 30; al-Qirqisānī, *Kitāb al-anwār*, v. 1, p. 124; Ben-Shammai, "Kalām in medieval Jewish philosophy", p. 102; Frank, *Search Scripture Well*, pp. 35-36.

<sup>387</sup> Al-Gazālī, *al-Mustasfā min 'ilm al-uṣūl*, Al-Maṭba'a Al-'Āmirīyya (ed.), v. 2, p. 494, n. 2; Al-'Āmidī, *Al-iḥkām fī uṣūl al-aḥkām*, Dār al-Ma'ārif (ed.), v. 3, p. 97; Al-Baṣrī, *al-Mu'tamad fī uṣūl al-fiqh*, v. 2, p. 735.

<sup>388</sup> Zucker, "Fragments of the Kitāb taḥsil al-sharāi 'al-sām'īa", pp. 388-389; idem, *Saadya's commentary on Genesis*, p. 13: 3 (texto judeo-árabe); Al-Qirqisānī, *Kitāb al-anwār*, v. 1, p. 124.

En cuanto a las leyes transmitidas, Sa'adia hace referencia en este caso a los textos bíblicos, y sobre todo, a los que no tienen relación con *al-'aql* (=la razón), por lo que no pueden entenderse haciendo uso de ella, sino que solo se conocen por medio del *al-naql*, *sam'* (=la transmisión; revelación)<sup>389</sup>. Como por ejemplo la práctica de la circuncisión, la sacralidad del día del sabat o la Pascua, entre otras. Estas manifestaciones las conocieron los judíos a través de los textos bíblicos y de las transmisiones y no tienen relación alguna con la razón. De no haber sido mencionadas en los textos sagrados, no habrían sido obligatorias para los judíos, ni tan siquiera las conocerían<sup>390</sup>. En este sentido, Sa'adia Gaón afirma:

*“Encontré que las leyes prescritas por Dios a sus súbditos de dos tipos: el primero se refiere a las leyes racionales, como la veracidad, la justicia, evitar el abuso y la injusticia, entre otros valores. Las otras leyes son transmitidas (...) como aislarse de ciertas impurezas por ejemplo[ así como el ayuno de determinados días] , entre otros preceptos. Así, el primer grupo se puede entender por medio de la razón, con la cual Dios nos ha dotado y a través de la que somos capaces de tomar por bueno decir la verdad y por mala la mentira. (...) De no existir un texto sobre esto último hubiéramos sido capaces de concluir de tal modo mediante nuestra razón. El segundo tipo no se puede entender si no se escucha (...) pues se conoce gracias a los profetas enviados (...) y de no haber sido por ellos ni las entenderíamos ni las conoceríamos”*<sup>391</sup>.

Según Sa'adia la analogía es fácil de emplear en las leyes racionales aunque no en las transmitidas o las que se dan por transmisión, ya que la analogía misma se basa en la razón. En cuanto a las leyes transmitidas, era de la opinión de que no se debía permitir aplicarles la analogía<sup>392</sup>. Esto último no fue afirmado por Sa'adia de manera clara, aunque se sobreentiende a partir de su comentario, pues tras dividir las leyes en dos tipos como ya hemos visto, siempre menciona las leyes que se dan por transmisión y su rechazo a que sean objeto de la analogía. Asimismo, alude a la licitud del empleo de la

<sup>389</sup> Zucker, *Saadya's commentary on Genesis*, p. 13: 6 (texto judeo-árabe).

<sup>390</sup> Zucker, “Fragments of the Kitab taḥsil al-sharāi' al-sām'īa”, pp. 388-389 (texto judeo-árabe); al-Qirḡisānī, *Kitāb al-anwār*, v. 1, p. 124.

<sup>391</sup> Zucker, “Fragments of the Kitab taḥsil al-sharāi' al-sām'īa”, pp. 388-389 (texto judeo-árabe); Frank, *Search Scripture Well*, p. 35.

<sup>392</sup> Al-Qirḡisānī, *Kitāb al-anwār*, v. 1, pp. 86-87; Vajda, “Études sur Qirḡisānī II”, p. 73; Chiesa, Bruno - Ockwood, Wilfrid, *Ya'qūb al-Qirḡisānī on jewish sects and christianity: A translation of «Kitab al-anwar», book I, with two introductory essays*, Frankfurt/M., Bern, New York, Judentum und Umwelt 10, 1984, p. 51; Ravitsky, “Saadya Gaon and Maimonides on the Logic”, p. 30.

analogía en las cuestiones racionales, y no en las que tienen que ver con lo transmitido, aunque de manera indirecta:

*“Si es válido desde el punto de vista racional de que el ser humano es un ser vivo que habla y que muere<sup>393</sup>, toda persona debe poseer dichas cualidades, pues esta cuestión no se limita a un único humano, [sino a todos] . Sin embargo, si es válido para nosotros desde el punto de vista de lo transmitido oralmente de que el ser humano escribe y calcula sus acciones, no es necesario que toda persona sea escritora y calculadora, pues esto solo se daría para una en concreto. De igual modo, si el robo es algo malo para nuestra razón, todos los robos lo son, porque se trata de acciones que se pueden valorar por analogía entre sí. Y si hubiera en nuestras leyes alimentos prohibidos, pues se prohíbe los que sean en cuestión, sin que se aplique ello por analogía a otros víveres”<sup>394</sup>.*

En este texto, Sa’adia permite emplear la analogía solo en las cuestiones racionales, aunque si hubiera algún texto bíblico que prohibiera robar toros, por ejemplo, podríamos deducir por analogía que está prohibido robar una vaca, caballo o animales similares, o cualquier otra cosa, pues el robo, en su esencia, es una de las cuestiones racionales que detesta el ser humano de manera innata aunque no exista un texto escrito que las prohíba.

La cuestión de si es apropiado el uso de la analogía en las leyes racionales y las leyes transmitidas se encuentra también en el islam<sup>395</sup>. Ya hemos comentado anteriormente que el mu’tazilí Ibrāhīm an-Nazzām y un conjunto de mu’tazilíes bagdadíes como Yahyā al-Iskāfī, Ŷa’far b. Mubaššir y Ŷa’far b. Ḥarb habían prohibido la licitud de la analogía en las leyes, ya fuesen de tipo racional o de tipo transmitido<sup>396</sup>, a diferencia de Dāwūd al-Zāhīrī, quien dijo que la analogía es acertada en las leyes racionales pero no

---

<sup>393</sup> Este tema fue tratado también por varios teólogos y autores musulmanes como al-Aš’arī y al-Muṭahhar b. Ṭāhir al-Maqdisī ss. X. d. C. en Bagdad. Véase Ibn Fūrak, *Muṣarrad maqālāt al-Aš’arī*, Daniel Gimaret (ed.), p. 217: 17; Huart, *Le livre de la creation*, v. 1, p. 30: 10-11 (texto árabe).

<sup>394</sup> Véase al-Qirgisānī, *Kitāb al-anwār*, v. 1. p. 82: 3-8; Zucker, *Saadya’s commentary on Genesis*, p. 17: 6 (texto judeo-árabe); Ravitsky, “Saadya Gaon and Maimonides on the Logic”, p. 31; Ibn ‘Ezra, Moses, *Kitāb al-muḥāḍarah wa-l-mudhākarah: Liber Discussionis et Commemorationis* (Heb.), A.S. Halkin (ed.), Jerusalem: Meqizey nirdamim, 1975, pp. 204-205; Stroumsa, Sarah, *Saadiyah Gaon: A Jewish Thinker in a Mediterranean Society* (Heb.), Tel Aviv: Tel Aviv University Press, 2002, pp. 27-28.

<sup>395</sup> Sobre este tema véase también Al-Buḥārī, *Kašf al-asrār*, v. 2, p. 990.

<sup>396</sup> Al-Gazālī, *al-Mustaṣfā min ‘ilm al-uṣūl*, al-Maṭba‘a Al-‘Āmirīyya (ed.), v. 2, p. 494; Ibn ‘Aqīl, *al-Wāḍiḥ*, v. 4: sección 2, p. 362; Ibn ‘Abd al-Barr, *Ŷāmi‘ bayān al-‘ilm*, al-Zuhīrī (ed.), v. 2, p. 859.

en las transmitidas<sup>397</sup>. De este modo, Sa'adia comparte con aquello la opinión de que la analogía está prohibida en las transmitidas<sup>398</sup>.

Sin embargo, la mayoría de los caraítas, y entre ellos al-Qirqisānī, tuvieron otra opinión acerca de la puesta en práctica de la analogía, ya que establecieron unas condiciones para aplicarlo menos rígidas que las de Sa'adia Gaón. En la sección siguiente vamos a tratar este aspecto y a mencionar la opinión del caraíta al-Qirqisānī al respecto y su réplica a lo afirmado por Sa'adia Gaón.

### 2.3.2. Los caraítas: Al-Qirqisānī

#### 2.3.2.1. Introducción:

No cabe duda de que los caraítas, que basaron en el sentido primario y literal del texto bíblico, al que dieron preferencia sobre el uso de la Tradición Oral (la Mishná y el Talmud) en su interpretación del texto sagrado, se toparon con muchas cuestiones religiosas que necesitaban ser explicadas y aclaradas, pues no aparecían alusiones claras respecto a ellas en los textos bíblicos. Todo esto hizo que muchos pensadores caraítas recurrieran sobre todo al conocimiento demostrativo en su labor exegética del texto bíblico y, más concretamente, al uso de la razón y la analogía<sup>399</sup>. Lo que más ha caracterizado el movimiento caraíta en relación con su exégesis religiosa precisamente el empleo de la razón y su preferencia frente a aportar argumentos del Talmud, idea que coincide con la de los mu'tazilíes<sup>400</sup> que defienden que, a través de *al- 'aql* (la razón), el ser humano es capaz de discernir entre la verdad y la falsedad<sup>401</sup>.

---

<sup>397</sup> Al-Gazālī, *al-Mustaṣfā min 'ilm al-uṣūl*, Al-Maṭba'a Al-'Āmirīyya (ed.), v. 2, p. 494, n 2; Al-'Āmidī, *Al-iḥkām fī uṣūl al-aḥkām*, Dār al-Ma'ārif (ed.), v. 3. p. 97; Al-Baṣrī, *al-Mu'tamad fī uṣūl al-fiqh*, v. 2, p. 735.

<sup>398</sup> Véase también Ravitsky, "Saadya Gaon and Maimonides on the Logic", p. 31.

<sup>399</sup> Entre los caraítas más conocidos por utilizar estos métodos en sus interpretaciones legales, aparte de al-Qirqisānī, también mencionamos Yefet ben 'Elī y Sahl b. Maṣliāḥ (s. X. d.C. Jerusalén). Véase Frank, *Search Scripture Well*, pp. 22-32; Aḥmad Qandīl, *Al-aṭar al-islāmī*, p. 138; al-Qirqisānī, *Kitāb al-anwār*, v. 1, p. 79.

<sup>400</sup> Para tener más información sobre los expertos dentro de este grupo religioso véase Ibn al-Murtaḍā, Aḥmad Ibn Yahya, *Kitāb ṭabaqāt al-mu'tazila*, Sūsanna Dīfald Wilzer (ed.), Beirut: Dār al-Muntaẓir, 1988, 1988.

<sup>401</sup> Frank, Daniel, "Karaites Exegetical and Halakhic literature in Byzantium and Turkey", en *Karaites Judaism: A guide to its history and literary sources*, Meira Polliack (ed.), Leiden: Brill, 2004, (pp. 529-558), p. 530; Eilath, "A Historiographical Analysis", p. 77; Gurāba, Hammūda, *al-Aṣ'arī, Abū l-Ḥasan*, El Cairo: Maṭba'at al-Risāla, 1954, p. 140; Erder, "The Karaites and Mu'tazilism", p. 782.



El inicio de la metodología del esfuerzo interpretativo personal (*īyṭihād* o *qiyās*) para comentar los textos sagrados se puede atribuir a ‘Ānān ben David<sup>402</sup>, el fundador del caraísmo, cuando dijo su famosa frase: “*Busca bien en la Escritura y no te fies de mi opinión*”<sup>403</sup>. Esta corta afirmación tuvo una gran influencia en el mundo judío caraíta posterior<sup>404</sup>. Generó la sensación de que se abría la puerta a la interpretación personal en el ámbito de la exégesis religiosa, ya que cada individuo podía esforzarse para interpretar según su capacidad racional y su visión del texto bíblico sin tener que atenerse a otra opinión, por lo que las generaciones posteriores a ‘Ānān le consideran el pionero en emplear este método<sup>405</sup>.

Por otro lado, algunos han defendido que es posible que los caraítas se vieran influidos por la corriente islámica partidaria de la opinión personal, ubicada en Irak, y a la que perteneció el sabio Abū Ḥanīfa al-Nu‘mān (líder de los ḥanafíes). Esta escuela se basaba también en el método de la analogía (*qiyās*) y la deducción intelectual (*īyṭihād*) para comentar el derecho islámico<sup>406</sup>. Esta escuela de juristas musulmanes se diferenciaba, sin embargo, de los caraítas, en que ellos aceptaban los hadices del Profeta para deducir los preceptos legales, considerándolos como una fuente sagrada junto al Corán. Los caraítas, en cambio, no aceptaron el carácter sagrado de la tradición oral y sólo lo utilizaron de manera restringida<sup>407</sup>.

<sup>402</sup> Gil, Moshe, “The origins of the Karaites”, en *Karaite Judaism: A guide to its history and literary sources*, Meira Polliack (ed.), Leiden: Brill, 2004, (pp. 73-118), p. 74; Cohen, Martin A., “Anan Ben David and Karaite origins 2”, *Jewish Quarterly Review*, 68: 3, 1978, (pp. 129-145), p. 140; Al-Šahrastānī, *al-Mīlāl wa-l-niḥāl*, Kīlānī (ed.), v. 1, p. 216; Al-Hawwārī, *al-Iḥṭilāfāt*, p. 9.

<sup>403</sup> El texto hebreo original es: “*ḥappiš be-’orayta shappir ve-’al tish’anu ‘al da’atī*”. El mismo dicho atribuido a ‘Ānān se encuentra también en las obras de Yefet ben ‘Elī. Véase Frank, *Search Scripture Well*, pp.22-23; idem, “Karaite Exegesis”, p. 112; Lasker, “Islamic influences on Karaite origins”, p. 25; Ben-Shammai, Haggai, “Between Ananites and Karaites: Observations on Early Medieval Jewish Sectarianism”, *Studies in Muslim-Jewish Relations*, 1, 1993, (pp. 19-29), p. 27, n. 34; Golb, Norman, “The Qumran Covenanters and the Later Jewish Sects”, *The Journal of Religion*, 41: 1, 1961, ( pp. 38-50), p. 39.

<sup>404</sup> Frank, *Search Scripture Well*, p. 32.

<sup>405</sup> Por otro lado, hay que mencionar que existían algunos pensadores caraítas que no les parecía bien recurrir tanto al método de esfuerzo personal para la interpretación legal del texto sagrado, sino que preferían concentrarse solamente en el sentido primario y literal de la escritura sin cambio en la medida de lo posible, entre estos, Benyāmīn al-Nahāwendī y Dāniyāl al-Qumīsī. Véase Baron, Salo Wittmayer, *Historia social y religiosa del pueblo judío*, Buenos Aires: Paidós, 1968, p. 252; al-Qirqisānī, *Kitāb al-anwār*, v. 1, pp. 4-5 y 87-111; Lasker, “Islamic Influences”, p. 27; Astren, “Islamic contexts of Medieval Karaism”, p. 162; Margolis, Max Leopold - Marx, Alexandro, *Historia del pueblo judío*, Buenos Aires: Editorial Israel, (ed.), 1ª ed., 1945, p. 261.

<sup>406</sup> Sobre este tema véase Cook, Michael, “Anan and Islam”, pp. 161-182; Lasker - Beinín, “Karaism”, p. 105; Astren, “Islamic contexts of Medieval Karaism”, p. 161.

<sup>407</sup> Véase Ḥalīfa Ḥasan, Muḥammad, *Tārīḥ al-dīyāna al-Yahūdiyya*, El Cairo: Dār Qūbā’, 1998, p. 21; Aḥmad Qandīl, *Al-aṭar al-islāmī*, p. 184; Mann, *Texts and Studies in Jewish History*, v. 2, pp. 22-23; Al-Hawwārī, *al-Iḥṭilāfāt*, p. 62.

### 2.3.2.2. Al-Qirqisānī:

#### 2.3.2.2.1. La opinión de Qirqisānī sobre el uso del *qiyās* en general:

Al-Qirqisānī opinaba que el método de la analogía racional se apoyaba en la razón y que la razón es el patrón de todas las cosas, con el que se puede distinguir entre la verdad y la falsedad y discernir entre lo correcto y lo erróneo<sup>408</sup>.

*“Quizás alguien lo cuestione y diga: “¿Qué hace la sabiduría ante el hecho de que Dios haya dejado cosas sin codificar en la Biblia y haya hecho que recurramos a nuestro conocimiento de las mismas a través del método de la analogía, el cual ha provocado desacuerdo entre la gente? ¿A caso no es preferible que Dios nos aclare la disposición legal para cada una de estas cosas en la Biblia sin que haya necesidad de recurrir a este método racional?” Le respondemos que cuando el Sabio, alabado y ensalzado sea, hubo creado las mentes y las hizo modelo de todas las cosas y escala de la extracción de las verdades del significado correcto, y la inferencia del significado correcto y su separación con respecto al falso era por el uso de la analogía, quiso Dios, poderoso y excelso, satisfacer nuestras mentes con ofrecerles una vía que no sea la de algunos animales no parlantes a los cuales se les enseñan cosas y las expresan como las han oído, como el papagayo y parecidos. Pues si fuera así, no habría diferencia alguna entre el sabio y el que no lo es y no habría gente que desea ampliar sus conocimientos”*<sup>409</sup>.

En cuanto a la manera de aplicar el método del *qiyās* según al-Qirqisānī, encontramos que permitió utilizarlo tanto en cuestiones transmitidas como racionales, sin diferenciar entre éstas como opinaba Sa‘adia Gaón. De esta manera, la opinión de al-Qirqisānī corresponde a de los teólogos musulmanes como Bišr b. al-Mu‘tamir y Abū al-Hudayl al-‘Allāf de los mu‘azilíes<sup>410</sup> y como Abū Ishāq al-Šīrāzī y Abū Bakr al-Daqqāq de los šāfi‘íes<sup>411</sup>. Vemos, Por lo tanto, que al-Qirqisānī no considera el método de la analogía del mismo modo negativo que Sa‘adia, pues el objetivo de aplicar este método para él es solucionar los problemas que se dan en cuestiones jurídicas en la medida de lo posible, siempre que no modifique ni entre en contradicción con los preceptos de algún otro texto bíblico<sup>412</sup>.

<sup>408</sup> Al-Qirqisānī, *Kitāb al-anwār*, v. 1. p. 108.

<sup>409</sup> *Kitāb al-anwār*, v. 1, pp. 108-109; Vajda, “Études sur Qirqisānī II”, p. 86.

<sup>410</sup> Ibn ‘Abd al-Barr, *Yāmī‘ bayān al-‘ilm*, al-Zuhāirī, (ed.), v. 2. p. 860.

<sup>411</sup> Al-Šīrāzī, *al-Lum‘ fi-uṣūl al-fiqh*, p. 93.

<sup>412</sup> *Kitāb al-anwār*, v. 1, p. 99.

### 2.3.2.2.2. Al-Qirqisānī versus Sa‘adia Gaón:

En el libro *Kitāb al-Anwār* encontramos una gran controversia teológica entre Sa‘adia y al-Qirqisānī entorno a la cuestión del modo de utilización de la analogía en las leyes<sup>413</sup>. Puesto que, como ya se ha dicho, el primero adoptó su uso para las leyes racionales solamente, excluyendo las leyes transmitidas. Mientras que al-Qirqisānī no se interesó demasiado por esta división<sup>414</sup>.

1. Dijo Sa‘adia que el motivo que condujo a los divergentes “*al-muḥālifīn*” (es decir, los caraítas) a hablar en favor de la opinión personal y de la analogía es que encontraron que ciertas cosas de las que no se pueden prescindir, que no se sabe si son lícitas o ilícitas, no están recogidas en la Biblia, como también, cuantías y modos que no vienen explicados. Supieron así que el Creador, excelso y poderoso, no puede decirse de Él que haya dejado a la gente perpleja, sino que necesariamente les ha dado algo que guía sus voluntades hacia Él. Dijeron que la analogía es el camino que Dios puso para indicar a sus siervos sobre aquello que no está en la Torá y rechazaron el dictaminar en base a la tradición oral (la Mishná y el Talmud) en la que se explica todo eso. Entonces se recurrieron a pronunciarse por medio de la analogía y rechazaron fundamentarse en la tradición oral de los rabinos<sup>415</sup>.

- La respuesta de al-Qirqisānī:

Son dos cuestiones las que llevaron a nuestros compañeros a abandonar el dictaminar con la Mishná y el Talmud y a no tomar todo lo que hay en ellos: La primera de ellas es que no son “libros revelados” (*kutub tanzīl*), ni han sido traídos por los profetas, sino que son libros compuestos que se atribuyen a personas como nosotros, que no fueron mensajeros (es decir, los rabinos antiguos). Y la segunda es que en ellos aparecen dichos inservibles y contradictorios. Por ello, cuando los caraítas vieron que eso era así, recurrieron entonces al método de la analogía. Igualmente, la voluntad de Sa‘adia de refutar e impugnar la analogía es de persona incoherente con su escuela, ya que la gente de quienes habla y en quienes dice apoyarse y a quienes llama partidarios de la tradición oral y transmisores del mensaje (se refiere a los rabinos antiguos) no prohibieron ni

<sup>413</sup> Vajda también hizo un resumen de esta controversia en su artículo, “Études sur Qirqisānī II”, pp. 66-89.

<sup>414</sup> Al-Qirqisānī, *Kitāb al-anwār*, v. 1, p. 79.

<sup>415</sup> Al-Qirqisānī, *Kitāb al-anwār*, v. 1, p. 79; Zucker, *Saadya's commentary on Genesis*, p. 16: 26 (texto judeo-árabe).

impugnaron la analogía, sino que se encuentra entre sus dichos y libros, estando sus escuelas construidas sobre ella. Y muestra de ello es lo que se ha dicho anteriormente de que el método de la analogía se hallaba entre los trece métodos usados por el Rabino Yismāʿīl. Por lo tanto, aquél que prohíba la analogía y se proclame perteneciente a la escuela rabanita comete una incoherencia porque los rabinos antiguos no la prohibieron<sup>416</sup>.

En cuanto a la división de Saʿadia entre leyes racionales y leyes transmitidas, y que la analogía solo es válida para las racionales y no transmitidas, es un enunciado que fue respondido por al-Qirqisānī quien opinaba que la analogía puede usarse en ambos casos indistintamente. Su respuesta a Saʿadia fue que ambos preceptos (los racionales y los transmitidos) los prescribió Dios a nosotros y si la analogía sirve para algunos de ellos, sirve también para el resto. Existen por ejemplo leyes transmitidas en las que se requiere el uso de la analogía, como por ejemplo:

*“Si un hombre deja abierto un pozo, o si cava un pozo y no lo tapa, y cae en él un buey o un asno” (Éx, 21: 33), la recompensa aquí es que “el propietario del pozo resarcirá en plata”<sup>417</sup> al dueño de aquellos, y el animal muerto será para él” (Éx, 21: 34).*

Como hemos visto la Ley sentencia al propietario del pozo a pagar una compensación al dueño del animal. Además, sobre el tipo de compensación, informa que se trata de plata, concretamente. Se trata de una cuestión transmitida de una forma escrita, que no tiene relación con cuestiones de índole racional porque la Ley estipula la recompensa y comunica que se trata de una compensación con plata, no otra cosa. Desconocemos la razón de que la compensación sea plata solamente. Si no fuera por este pasaje bíblico escrito, no sabríamos la disposición legal para este caso. Sin embargo, del mismo modo que la Torá legisla acerca del buey y el asno, la analogía racional impone la misma

---

<sup>416</sup>Al-Qirqisānī, *Kitāb al-anwār*, v. 1, pp. 87-88; Vajda, “Études sur Qirqisānī II”, pp. 53-54; Frank, “Karaite Exegesis”, p. 117; Frank, *Search Scripture Well*, p. 9.

<sup>417</sup>En la biblia árabe encontramos que el tipo de la compensación que tiene que pagar el propietario del pozo al dueño del animal es “plata”, concretamente; mientras que, en la biblia española como por ejemplo la de Cantera - Iglesia el tipo de la compensación es “dinero” en general. “Cuando un hombre abriere una cisterna o si alguno excavare una cisterna y, no cubriéndola, cayese a ella un toro o un asno, el dueño de la cisterna lo pagará: resarcirá en dinero al dueño de aquéllos y la res muerte será para él”. Éx, 21:33-34. Y para la biblia en árabe véase Dār Al-Kitāb al-Muqaddas fī Miṣr (The Bible Society of Egypt), *Al-Kitāb al-Muqaddas*, El Cairo, 5ª ed., 2010.

norma para el caballo, el cordero y parecidos, y obliga a que sigan el ejemplo de los anteriores, considerando las causas efectivas de ambas equivalentes, sin diferencias<sup>418</sup>.

2. Asimismo, los partidarios de la analogía infirieron que la Torá ofrece indicios que demuestran la necesidad de su uso. En relación a esto, comenta Sa'adia de que, entre los tradicionalistas "*al-muḥaddiṭūn*" hay quienes infieren la necesidad de la analogía en base al dicho de Dios en la Torá:

*"Pero si el hombre encuentra en el campo a la muchacha desposada y, sujetándola el hombre, yace con ella, morirá el hombre que con ella ha yacido; mas a la muchacha no harás nada; la joven no es merecedora de muerte, porque es como si se abalanza un hombre sobre su prójimo y le quita la vida; así es este caso"* (Dt, 22: 25-26).

Dicen que este versículo demuestra la validez de la analogía y de su uso en las leyes. Dijeron que la Ley manda matar a la persona que fuerza a una joven sin su consentimiento y que no lo manda para la joven misma si trata de defenderse porque ha sido forzada. Esto es análogo a una persona que ataca a otra para matarla. La pena de muerte recae únicamente sobre el atacante agresor y no se impone ninguna pena al atacado agredido si igualmente ha tratado de defenderse porque ha sido forzado. Dijeron que puesto que Dios ha empleado la analogía en este versículo, eso significa que la analogía es un deber y que debe usarse para extraer las sentencias legales<sup>419</sup>.

Sobre estas pruebas Sa'adia respondió con numerosos argumentos<sup>420</sup>, entre los que destaca el siguiente: Si damos por cierto que Dios ha empleado la analogía en el texto bíblico anterior no nos compete a nosotros emplear la analogía como Él. Y puesto que es el único que puede establecer los principios divinos "*'ibtidā' al-šarā'ī*", es decir, legislar los preceptos de la ley divina (la Biblia) a sus siervos, asimismo es el único que posee el derecho de usar la analogía en los mismos<sup>421</sup>.

- La respuesta de al-Qirqisānī:

Dice, es que la analogía no se asemeja al establecimiento de los principios divinos (es decir, legislar los preceptos o el texto bíblico "*'ibtidā' al-šarā'ī*"), puesto que los

<sup>418</sup> Al-Qirqisānī, *Kitāb al-anwār*, v. 1, p. 101.

<sup>419</sup> Al-Qirqisānī, *Kitāb al-anwār*, v. 1, p. 80.

<sup>420</sup> Al-Qirqisānī, *Kitāb al-anwār*, v. 1, pp. 80-81 y 89-91.

<sup>421</sup> Al-Qirqisānī, *Kitāb al-anwār*, v. 1, p. 81.

principios divinos y el texto bíblico suponen el caso original de una cuestión o las bases sobre las que se asienta, mientras que la analogía es una derivación cuya base es ajena o depende de un caso original que ya ha sido presentado. Este caso original es el texto bíblico en sí. Por lo que es lícito que el Creador, excelso y poderoso, establezca los preceptos y emplee la analogía y que nosotros aprendamos a emplear la analogía sobre un caso original que ha establecido para nosotros del mismo modo que hace Él<sup>422</sup>.

3. Por otra parte, Sa'adia dilucida la diferencia entre las leyes racionales y las leyes transmitidas, y cómo se puede emplear la analogía en las primeras y no así en las segundas. En su capítulo sobre la lógica dice que las leyes racionales son como los asuntos racionales (*al-qadāyā al-'aqliyya*) y las leyes transmitidas como los asuntos transmitidos o tradicionales (*al-qadāyā al-ḥabariyya*). Por lo que, dado que la analogía es legítima en los asuntos racionales, es legítimo usarla también en las leyes racionales; y, como no es legítimo emplearla en los asuntos transmitidos, no es legítimo hacerlo en las leyes transmitidas<sup>423</sup>.

Para facilitar la comprensión de este principio, Sa'adia ofrece algunos de los ejemplos que hemos visto antes. Como ejemplo de los asuntos racionales: Si damos por cierto, a partir de un argumento racional, que el ser humano es un ser vivo, parlante y mortal, todos los humanos deben ser así, puesto que estas cualidades no se observan en una persona en particular, sino en todas las personas. De esta cuestión racional encontramos un paralelo en las leyes bíblicas racionales como el robo, que está prohibido por la Ley. Puesto que la prohibición del robo es algo racional e intuitivo, no requiere de un texto bíblico que lo prohíba. Lo que significa que incluso si no hubiera un texto que lo prohíba, el ser humano sabría que robar está mal. Entonces, si aparece un texto sagrado que prohíbe el robo del toro de tu vecino, por ejemplo, se entendería que también se te prohíbe robar cualquier otra cosa que el toro, puesto que si en nuestras mentes robar está mal, por extensión, cualquier robo está mal porque todos son análogos entre sí.

En cuanto a los asuntos transmitidos o tradicionales en los que no es legítimo aplicar la analogía, son los siguientes: Si damos por cierto, a partir de un argumento tradicional, que un ser humano domina la escritura y el cálculo, eso no significa que todos los seres

---

<sup>422</sup> Al-Qirqisānī, *Kitāb al-anwār*, v. 1, pp. 91-92.

<sup>423</sup> Al-Qirqisānī, *Kitāb al-anwār*, v. 1, p. 82.

humanos dominan la escritura y el cálculo, puesto que esta es la situación de un ser humano concreto, ya que nos hemos encontrado con gente que no tienen estas cualidades. Lo mismo sucede con las leyes bíblicas tradicionales, si la Ley nos prohibiera la ingesta de algo determinado, es aquella cosa determinada la que se prohíbe y no se le equipara ninguna otra cosa<sup>424</sup>.

4. Dijo Sa'adia: Decimos, ¿y cómo es legítima la analogía para las leyes transmitidas si ellas mismas no han sido establecidas por analogía? Si no es así para sus casos originales, no es legítimo que sus derivados lo sean, ya que los derivados discrepan de los originales. Puesto que quien desea emplear la analogía, desea hacerlo para concordar y no para discrepar. De modo que quien genera derivados por analogía sin que los originales sean por analogía, queriendo la concordancia habrá discrepado<sup>425</sup>.

- La respuesta de al-Qirqisānī:

En cuanto a su frase “¿y cómo es legítima la analogía para las leyes transmitidas si ellas mismas no han sido establecidas por analogía?” y lo que dice al respecto, le decimos que, aunque, las leyes transmitidas verdaderamente no han sido establecidas por analogía, son casos originales fijados por la Torá, de modo que pueden ser la base para generar analogías sobre cuestiones afines y sobre las que no existe un texto bíblico que las esclarezca<sup>426</sup>.

5. Y dijo también:

*“A continuación explicaremos cómo es que las leyes bíblicas transmitidas no admiten la analogía. Dijo: Porque las facetas de la analogía son tres, la primera, la analogía de los lógicos deductivos (ej. el silogismo “qiyās al-mantiqīyyin”); la segunda, la analogía de los dialécticos (qiyās al-ḡadalīyyin) y la tercera, la analogía de nuestros correligionarios (es decir, la analogía de los alfaquíes “qiyās al-fuqahā’)<sup>427</sup>. Dijo: Cuando hojeamos las leyes bíblicas transmitidas o tradicionales, observamos que no coinciden con los resultados de estas analogías”<sup>428</sup>.*

---

<sup>424</sup> Al-Qirqisānī, *Kitāb al-anwār*, v. 1, p. 82.

<sup>425</sup> Al-Qirqisānī, *Kitāb al-anwār*, v. 1, p. 82.

<sup>426</sup> Al-Qirqisānī, *Kitāb al-anwār*, v. 1, p. 92.

<sup>427</sup> Zucker, *Saadya's commentary on Genesis*, pp. 16: 30 y 16: 2 (texto judeo-árabe).

<sup>428</sup> Al-Qirqisānī, *Kitāb al-anwār*, v. 1, p. 82.

La analogía lógico-deductiva es el que se alcanza con dos premisas y una conclusión, como en el siguiente ejemplo: “*Sócrates es un hombre. Todos los hombres son mortales. Por lo tanto, Sócrates es mortal*”. Dado que Sócrates es un hombre, y dado que todos los hombres son mortales, entonces, Sócrates es mortal<sup>429</sup>. Tenemos que el argumento en la analogía lógico-deductiva está sujeto a las cuatro causas: la causa material (*al-‘illa al-‘unṣurīya*), la causa formal (*al-‘illa al-ṣūrīya*), la causa eficiente o agente (*al-‘illa al-fā‘ila*) y la causa final (*al-‘illa al-tammāmīya*), tal y como las describen los libros de lógica<sup>430</sup>.

Sa‘adia opina que si aplicásemos estos cuatro elementos a nuestras leyes, veríamos que difieren de sus juicios. Porque la causa material de la lógica no puede encontrarse a no ser que haya un juicio dicha materia. Emplear estas causas en las leyes bíblicas tradicionales no es posible porque tenemos, por ejemplo, que la Biblia permite la ingesta de carne de ganado por una causa material: que tenga las pezuñas hendidas o que rumia, según su dicho: “*cualquier, de entre las bestias, que tiene pata ungulada con pezuñas hendidas y que rumia, podéis comerla*.” (Lv, 11: 3). Y en otros pasajes de la Biblia tenemos muchos animales de ganado que presentan la misma causa de tener la pezuña pezuñas hendidas y ser rumiante, pero que se prohíbe su ingesta por motivos distintos, como por ejemplo, ser tuertos (נבלה), o cojos (טרפה), o similar, de modo que la causa material está presente, pero su sentencia se abstrae sin que corresponda<sup>431</sup>.

Lo mismo ocurre con la causa formal. Hemos visto que el leproso (מצורע) es impuro por una causa formal establecida y vemos también que es puro (טהור), siendo esta una causa que se da si la blancura se extiende por su cuerpo entero. Igualmente, la causa eficiente, ya que tenemos que el cohen (el Sacerdote) tiene que comer de las oblaciones que se presentan en el templo para hacer la comunión. Sin embargo, observamos que se ofrecen otras oblaciones de las que no le está permitido comer nada, como dice:

*“En cambio, no se comerá ningún sacrificio expiatorio cuya sangre deba llevarse a la Tienda de reunión para hacer la expiación dentro del Santuario; será quemada en el fuego”* (Lv, 6: 23).

<sup>429</sup> Este ejemplo se encuentra de manera muy frecuente en la lógica islámica también. Véase Al-Naṣār, ‘Alī Sāmī, *Manāhiṣ al-baḥī ‘inda mufakkirī al-‘islām wa-‘iktiṣāf al-manḥay al-‘ilmī fī al-‘ālam al-‘islāmī*, Bayrūt: Dār al-Naḥḍa al-‘Arabyya, 1984, p. 71.

<sup>430</sup> Al-Qirqisānī, *Kitāb al-anwār*, v. 1. p. 82; Zucker, *Saadya's commentary on Genesis*, p. 16: 30-32 (texto judeo-árabe).

<sup>431</sup> Al-Qirqisānī, *Kitāb al-anwār*, v. 1, p. 82.



Asimismo, la causa final. Ejemplo de ello es que el sacrificio se creó para darlo como oblación שלמים ועולות, pero hay sacrificios que se hacen sin que esté permitido ofrecerlos שלמים ועולות, como el del Sábado y el de la Pascua (*kāfir*), por lo que si estas cuatro causas o una de ellas se usasen en las reglas, no aparecerían anuladas como hemos explicado<sup>432</sup>.

Dijo también: En cuanto a la analogía de los dialécticos, consiste en “*poner la causa dentro del efecto*” (*iṣrā’u-hum al-‘illa fī ma’lūli-hā*)<sup>433</sup>. Esta norma significa que las sentencias por analogía mantendrán correspondencia en todos los casos en los que participe una misma causa. Sin embargo, este tipo de analogía no se mantiene en la Torá. La Torá, por ejemplo, condena a la persona que agrede a su siervo o a su familia, si mueren como resultado de la golpiza (Éx, 21: 20). Pero si mueren después de un tiempo, un día o dos por ejemplo, la Ley no le supone ningún castigo porque son sus propiedades (el esclavo y su familia) (Éx, 21: 21). La analogía obligaría a algo distinto porque la causa es la misma en los dos supuestos: que murieron como resultado de la golpiza, de manera que en ambos casos se debería condenar a la persona, y, sin embargo, la Ley difiere respecto a las sentencias por analogía<sup>434</sup>.

Dijo además: En cuanto a la analogía de nuestros correligionarios, que les es exclusiva (se refiere a la analogía legal o la de los alfaquíes) es la paridad entre dos cosas equivalentes en base a una sentencia conocida de una de ellas, la distinción entre dos cosas que difieren en sus sentencias y la sentencia de un todo por la sentencia de una parte. Este tipo de analogía, además, difiere de las leyes bíblicas tradicionales, puesto que la Biblia a veces diverge en la sentencia de dos cosas entre las que existe una correspondencia y coincide en la sentencia de dos cosas divergentes, a diferencia de la analogía que se supone que viene para conciliar las sentencias de aquello que es parecido. Como ejemplo de ello tenemos que la Torá ha distinguido la sentencia para quien robe un toro y lo sacrifique, de la sentencia para quien robe un carnero y lo sacrifique. En el primer caso, obliga a una compensación de cinco toros por el toro robado, y en el segundo, de cuatro carneros por el carnero robado (Éx, 22: 1-4); y no

---

<sup>432</sup> Al-Qirqisānī, *Kitāb al-anwār*, v. 1, pp. 82-83.

<sup>433</sup> Zucker, *Saadya's commentary on Genesis*, pp. 16: 32 y 17: 1 (texto judeo-árabe).

<sup>434</sup> Al-Qirqisānī, *Kitāb al-anwār*, v. 1, pp. 83-84.

sabemos el porqué de esta diferencia, cuando ambos son animales. Sin embargo, debemos aceptarlo de este modo al estar recogido en la Torá<sup>435</sup>.

En lo que concierne a la analogía legal, si la aplicáramos a estas leyes, estipularía una equivalencia entre la sentencia para quien robe un toro y lo sacrifique y para quien robe un carnero y lo sacrifique, que sería una compensación de cinco ya que ambos son animales. Si procediéramos así, la analogía contradeciría el texto bíblico, puesto que este establece la diferencia y la analogía la semejanza. O también, las leyes bíblicas han equiparado la sentencia para quien robe un vestido y quien robe un asno, obligando en ambos casos a la restitución por duplicado (Éx, 22: 8), a pesar que el vestido es un objeto y el asno un animal y a que la analogía estipula una diferenciación entre ambos por la diferencia de género y, sin embargo, la Ley coincide en ambos casos<sup>436</sup>. Igualmente, la Ley ordena la exclusión de quien exhibe lepra en parte de su cuerpo (Lv, 14: 2-9), e impide su integración si aparece en todo su cuerpo, mientras que la analogía determinaría que esto último es peor. También la Biblia ordena la limpieza ritual a quien tenga flujo seminal (Lv, 15: 2;-17; Dt, 23: 10-11), pero no ordena la limpieza ritual a quien tenga excrementos, y en cambio resulta más fétido y desagradable<sup>437</sup>.

A continuación Sa'adia sometió a crítica algunos de los trece métodos que había desarrollado el Rabino Yisma'il para el comentario bíblico. Entre estos métodos está el *Miḳal Waḥomir*, que significa "analogía", como ya hemos comentado. Sa'adia observa que las reglas de este método no están de acuerdo con la Ley bíblica, la cual diverge de caso en caso. Como por ejemplo, en las sentencias hacia hombres o hacia mujeres, entre las que la Torá hace una diferenciación especialmente marcada en los siguientes ejemplos: que el hombre se case con dos mujeres y la mujer no se case con dos hombres; que el hombre repudie a su esposa y la mujer no repudie a su marido; que la repudiada por un hombre le esté prohibida después de haber estado casada con otro y que el repudiado de una mujer no le esté prohibido si se casa con otra; que un hombre de los cohanim (sacerdote) haga la ofrenda en el templo y la mujer no; que el hombre esté obligado a realizar el peregrinaje tres veces al año y lo contrario no, etc. Así es en

---

<sup>435</sup> Al-Qirḳisānī, *Kitāb al-anwār*, v. 1, p. 84.

<sup>436</sup> En realidad Sa'adia ha ofrecido muchos ejemplos de la Torá para explicar esa norma. Véase al-Qirḳisānī, *Kitāb al-Anwār*, v. 1, p. 84.

<sup>437</sup> Al-Qirḳisānī, *Kitāb al-anwār*, v. 1, pp. 84-86; Zucker, *Saadya's commentary on Genesis*, p. 17: 2-13. (texto judeo-árabe).

muchas de las leyes transmitidas, que impiden que se les pueda aplicar por la falta de correspondencia<sup>438</sup>.

Sa‘adia transmitió esta idea modélica de Ibrāhīm an-Nazzām y sus seguidores de la mu‘tazila<sup>439</sup>, también de las escuelas zāhiríes islámicas y aquellos que refutaron el método de la analogía. Estos dijeron que la analogía no es legítima en las leyes transmitidas o tradicionales porque su función es establecer equivalencias entre algo que aparece en el texto coránico y algo parecido que no viene recogido en el texto para su aclaración, de modo que el segundo tome la misma sentencia que el primero por consideración a la semejanza existente entre ambos. La aplicación de esta regla en las leyes recogidas en el Corán y la *sunna* no es legítima, y el motivo de ello es que como hemos visto la Ley diferencia y distingue en las sentencias de casos equiparables y coincide en las sentencias de casos distintos y divergentes.

Como ejemplo de distinción en casos equiparables tenemos que ha ordenado la limpieza ritual del hombre y la mujer por el flujo seminal y menstrual, pero no por el de orina o de líquido prostático. En cambio, la analogía obliga a la equiparación en las sentencias de ambos casos, por el sentido de que ambas son sucias y pese a ello, no ha sido así. También ordena limpiar ritualmente un vestido de la orina de una niña<sup>440</sup>, pero no hace lo mismo cuando la orina es de un niño<sup>441</sup>. Mientras que la analogía obligaría a limpiar ritualmente el vestido del orín de niño por analogía a la limpieza del orín de niña, el texto coránico distingue ambos. Además, la Ley legitima la ingesta de carne de pez o de saltamontes muerto (sin necesidad de que sean sacrificados por el método legítimo), pero prohíbe la ingesta de carne muerta de todo tipo de ganado y aves (que no hayan sido sacrificados de manera legítima), a pesar de que la muerte es la misma para todos.

---

<sup>438</sup> Al-Qirqisānī, *Kitāb al-anwār*, v. 1, p. 86.

<sup>439</sup> Yūsuf Mūsā, *Al-madhāl li-dirāsāt al-fiqh al-islāmī*, p. 180, nn 2 y 3; Al-‘Āmidī, *Al-iḥkām fī uṣūl al-aḥkām*, Dār al-Ma‘ārif (ed.), v. 4. pp. 9-10.

<sup>440</sup> Al-Siḡistānī, Abū Dawūd, *Sunan Abī Dawūd*, Muḥammad Muḥyī al-Dīn ‘Abd al-Ḥamīd (ed.), Sidón-Beirut: Al-Maktaba al-‘Aṣriya, 4 vols, v. 1, p. 156; Al-Albānī, Muḥammad Nāṣir al-Dīn, *Ṣaḥīḥ Abī Dawūd*, al-Kuwait: Mu‘assasat Girāss, 1ª ed., 7 vols, 2002, v. 1, p. 75; Ibn Ḥanbal, Aḥmad, *Musnad al-Imām Aḥmad Ibn Ḥanbal*, Aḥmad Mi‘bid ‘Abd Al-Karīm (ed.), Egipto: Dār al-Minhāy, 12 vols, 2008, v. 1, p. 76.

<sup>441</sup> Hay muchos dichos proféticos que tratan esta cuestión. Véase por ejemplo, Al-Buḥārī, Muḥammad bin Ismā‘īl, *Ṣaḥīḥ Al-Buḥārī*, Muṣṭafā Dīb al-Bugā (ed.), Beirut: Dār Ibn Kaṭīr, 7 vols, 1993, v. 1, p. 90, nr 221; Ibn Māyā, Muḥammad, *Sunan Ibn Māyā*, Muḥammad Fū‘ād ‘Abd al-Bāqī (ed.) Beirut: al-Maktaba al-‘Ilmiyya, 2 vols, v. 1, p. 174.

Asimismo, la Ley distingue entre el hígado y el bazo del resto de las sangres, legítima y considera puras el hígado y el bazo, pero prohíbe y considera sucias el resto de las sangres, pese a que la analogía obliga a la equiparación en las sentencias de ellos. Y como ejemplo de correspondencias entre dispares, tenemos las siguientes: que obliga a que un peregrino si hace el *ḥayy* o de la *‘umra* y mata mediante la caza el pago de una compensación al dueño de la pieza, tanto si la muerte ha sido deliberada como si no, pese a que lo prescrito sea que la compensación se pague solo cuando haya sido deliberada. Como también equipara en su sentencia al adúltero, al infiel, al asesino y a quien abandona la oración, exigiendo la muerte para todos ellos<sup>442</sup>.

- La respuesta de al-Qirqisānī:

Al-Qirqisānī respondió a Sa‘adia y a otros mutakallimíes en todas sus afirmaciones respecto a los problemas que pueden acontecer si se aplica la analogía en las leyes transmitidas mencionadas anteriormente con una sola respuesta: la aplicación de la regla de la excepción en la analogía (*al-‘istiṭnā’ fī-l-qiyās*)<sup>443</sup>. ¿Cuál es el contenido de esta regla? ¿Existe una influencia islámica contemporánea o qué? A estas preguntas daremos respuesta en el próximo apartado.

#### **2.3.2.2.3. La excepcionalidad en la aplicación del *qiyās* (*al-‘istiṭnā’ fī l-qiyās*):**

El concepto de “excepcionalidad en la aplicación de la analogía” para al-Qirqisānī consiste en considerar que hay situaciones en las que el uso de la analogía no es admisible. Como por ejemplo, cuando el resultado de la analogía contradice el texto bíblico<sup>444</sup>. En tal caso es necesario renunciar a la analogía en cuestión y adoptar los mandamientos bíblicos. Porque la analogía no puede ser aplicada libremente en todas las situaciones, sino que está ligada al cumplimiento de una condición, como ya se ha dicho, la de que no se oponga al texto bíblico. En caso de que haya oposición, se deberá abolir su uso, puesto que el texto prevalece como fuente legal y argumental.

A continuación, al-Qirqisānī explicó por qué es válida la excepcionalidad en la aplicación de la analogía. Fue en respuesta a Sa‘adia Gaón a propósito de sus

<sup>442</sup>Véase Ibn ‘Aqīl, *al-Wāḍiḥ*, v. 4: sección 1, p. 33; Al-Gazālī, *al-Mustaṣfā fī ‘ilm al-uṣūl*, ‘Abd al-Salām ‘Abd al-Šāfi (ed.), p. 298. Allí encontramos muchos ejemplos sobre este tema.

<sup>443</sup> Al-Qirqisānī, *Kitāb al-anwār*, v. 1, p. 96.

<sup>444</sup> Al-Qirqisānī, *Kitāb al-anwār*, v. 2, p. 400.

comentarios acerca de la sentencia bíblica para quien robe un toro y lo sacrifique y de la que corresponde a quien robe un carnero y lo sacrifique. Al-Qirqisānī observaba que la Biblia obliga al ladrón del toro o a su sacrificador a pagar una compensación de cinco toros al propietario del toro y que la analogía obligaría a una sentencia equiparable en relación al carnero, es decir, a la compensación del propietario con cinco carneros también, por el factor común de que ambos son animales.

Sin embargo, en esta situación no se aplica la analogía, por el hecho de hallarse un texto bíblico en otro pasaje que obliga al ladrón del carnero a pagar al propietario una compensación de cuatro carneros solamente y no cinco, como en el caso del toro. De modo que se trata de una excepción ya que se deberán exigir cuatro carneros en atención a lo dictaminado por el texto bíblico. Todos los ejemplos aportados por Sa'adia tienen relación con esta cláusula. Asimismo, todos los argumentos que esgrimió para refutar los tres tipos de analogía (la lógico-deductiva, la dialéctica y la legal) para las leyes transmitidas de forma oral o escrita, presentes en la biblia o el talmud, fueron respondidos por al-Qirqisānī con una sola respuesta: que todas estas leyes deben considerarse excepciones en la aplicación de la analogía, es decir, que en los casos mencionados por Sa'adia no hay que aplicar la analogía debido a que su resultado contradeciría los textos bíblicos<sup>445</sup>.

La noción de “excepcionalidad en la aplicación de la analogía” es otro aspecto en el que observamos influencia islámica. En especial, de la escuela Ḥanafī en Irak<sup>446</sup>. Se trata de un método legislativo adoptado por Abū Ḥanīfa, y que era conocido como

---

<sup>445</sup> Al-Qirqisānī, *Kitāb al-anwār*, v. 1. pp. 96-98;- v. 2, p. 400; Vajda, “Études sur Qirqisānī III”, p. 85.

<sup>446</sup> Quizás que al-Qirqisānī fuera influido por esa escuela, pero a través de las obras de ‘Ānān, ya que las fuentes afirman que ‘Ānān fue comunicado con la metodología legal interpretativa de los ḥanafīes, y especialmente respecto al uso del método *qiyās* (véase Lasker, “Islamic Influences on Karaite Origins”, p.24; Al-Qirqisānī también en su libro *Kitāb al-Anwār* ha expuesto las opiniones de ‘Ānān sobre algunas cuestiones legales, los cuales son forma parte del método *qiyās* (véase *Kitāb al-anwār*, v. 2, pp. 397-400). Por lo tanto, tal vez que la fricción de al-Qirqisānī por/con el enfoque de los Ḥanafīes, hubiera sido a través de ‘Ānān.

*istihsān* (preferencia jurídica)<sup>447</sup>. En cambio, la escuela šāfi‘í no recurrió con frecuencia a este método<sup>448</sup>. Abū l-Ḥasan Al-Karḥī fue uno de los ulemas ḥanafíes que lo definió:

“la preferencia es desestimar para determinada cuestión el que se aplique la misma sentencia que la de casos homólogos, diferenciándose, por un aspecto más firme”<sup>449</sup>.

En esta dirección, se dice también que es renunciar a la aplicación de una analogía manifiesta, perspicua, por el hecho de hallarse una analogía más firme que aquella, con una causa oculta. Pero a veces la renuncia no se debe a la existencia de una analogía oculta más firme, sino a la existencia de otra indicación en el Corán, la *sunna*, el consenso o la ley consuetudinaria, que obliga a la dicha renuncia<sup>450</sup>. Este es el significado que reivindican ḥanafíes, ḥanbalíes y mālikíes<sup>451</sup>.

La excepcionalidad poseía diversos aspectos y situaciones:

El primero (que es el que encontramos proporcional a la opinión de al-Qirḡisānī): Cuando los resultados de la analogía se contradicen con el texto coránico. Ante esta situación, se debe tomar el texto y desechar la analogía, puesto que no es admisible que la analogía contradiga el texto, porque el texto es más poderoso que la analogía para la argumentación y la legislación<sup>452</sup>. Abū Ḥanīfa analizaba determinada cuestión y aplicaba la analogía cuando era necesario y en caso contrario lo dejaba y lo tomaba como una preferencia (*istihsān*)<sup>453</sup>.

<sup>447</sup> Para *al-istihsān*, véase Al -Širāzī, *Šarḥ al-luma‘*, ‘Abd al-Ma‘yīd Turkī (ed.) v. 2, pp. 696-674; Ba‘ī, *Iḥkām al-fuṣūl fī aḥkām al-uṣūl*, ‘Abd al-Ma‘yīd Turkī (ed.), pp. 687-689; Makdisi, George, “Legal Logic and Equity in Islamic Law”, *American Journal of Comparative Law*, 33, 1985, (pp. 63-92); idem, “Hard Cases and Human Judgment in Islamic and Common Law”, *Indiana International and Comparative Law Review*, 2, 1991, (pp. 197-202); Ben Hallaq, *A history of Islamic legal theories*, pp. 107-111; Coulson, *A history of Islamic law*, pp. 40 y 72.

<sup>448</sup> Yūsuf Mūsà, *Al-madḥal li-dirāsāt al-fiqh al-islāmī*, p. 182; Ben Hallaq, *A history of Islamic legal theories*, pp. 107-108.

<sup>449</sup> Yūsuf Mūsà, *Al-madḥal li-dirāsāt al-fiqh al-islāmī*, p. 182; Abū Zahra, *Abū Ḥanīfa*, p. 350; Schacht, *An introduction to Islamic law*, p. 7.

<sup>450</sup> Yūsuf Mūsà, *Al-madḥal li-dirāsāt al-fiqh al-islāmī*, p. 182; al-Gazālī, *al-Mustaṣfā min ‘ilm al-uṣūl*, Al- Maṭba‘a Al-‘Āmiriyya (ed.), v. 1, p. 279-; Al-Šāṭibī, Abī Ishāq, *al-I‘tiṣām*, Muṣṭafa Muḥammad (ed.), El Cairo, 2 vols, v. 2, p. 119-; Al-Buḥārī, *Kaṣf al-asrār*, v. 2, p. 1023; Ben Hallaq, *A history of Islamic legal theories*, p.108.

<sup>451</sup> También al-Šāṭibī trató el tema del *istihsān* según el Imam Mālik y otros alfaquíes. Véase al-Šāṭibī, Abī Ishāq, *al- Muwāfaqāt fī uṣūl al-šarī‘a*, al-Maktaba al-Tiḡāriyya al- Kubrá (ed.), El Cairo, 6 vols, 1932, v. 4, p. 205-; Yūsuf Mūsà, *Al-madḥal li-dirāsāt al-fiqh al-islāmī*, pp. 182-183.

<sup>452</sup> Ben Hallaq, *A history of Islamic legal theories*, p.108.

<sup>453</sup> Abū Zahra, *Abū Ḥanīfa*, p. 344.

Un ejemplo de ello es que la Ley prohíbe la venta de algo que no existe por no hallarse presente en el momento de llevar a cabo el contrato de venta, de modo que la analogía obligaba también a desaprobare el alquiler de algo inexistente, al considerar que ambos casos comparten la misma causa efectiva, que es la falta de la cosa en cuestión. En cambio, se aprobó el alquiler como preferencia (excepcionalidad), a pesar de que se trate de a venta de los servicios proporcionados por aquello que se alquila, y que dichos servicios son inexistentes al no estar presentes cuando tiene lugar el contrato de alquiler. De modo que la analogía invalidaría tal contrato. Aun así, se aceptó como preferente por el texto coránico (28: 26-27; 65: 6) la *sunna*<sup>454</sup> y la ley consuetudinaria (*al-‘urff*), regida por el consenso. Con ello concluye el disentiimiento acerca de la aplicación de la analogía, al encontrarse un indicio más firme como son las indicaciones a este respecto en el Corán, la *sunna* y la ley consuetudinaria<sup>455</sup>.

El segundo aspecto de la excepcionalidad es el siguiente: Cuando los resultados de la aplicación de la analogía entran en conflicto con un dicho profético de transmisión fiable. En este caso, debe tomarse el hadiz y rechazar el uso del método de la analogía porque, al igual que el Corán, el hadiz es más poderoso. Abū Ḥanīfa examinaba el hadiz para asegurarse de la veracidad de su cadena de transmisores y si se trataba de un hadiz de fiabilidad demostrada, recurría a su sentencia para la situación en cuestión y abandonaba la analogía.

Por ejemplo, la norma legal del capítulo sobre el ayuno establece: “*Cualquier cosa que llegue al vientre invalida el ayuno*”<sup>456</sup>. La analogía obligaría a invalidar el ayuno de quienquiera que comiese o bebiese tanto si era por descuido como si no, usando de manera generalizada dicha norma. Sin embargo, de esta norma se exceptuó el caso de la persona que hubiera comido o bebido por olvido, en atención a un dicho profético; según Abū Hurayra el profeta aceptó el ayuno de quien comiese o bebiese por olvido, pues dijo: “*Se trata de un don que Dios le ha enviado*”<sup>457</sup>. Abū Ḥanīfa adoptó el hadiz, alejándose de la norma general que dice que lo que provoca la ruptura del ayuno es

<sup>454</sup> Véase Al- Zayla‘ī, *Naṣb al-rāya*, v. 5, p. 274; Al-Bayhaqī, Abū Bakr, *al-Sunan al-kubrā*, Muḥammad ‘Abd al-Qādir ‘Aṭā (ed.), Beirut: Dār al-Kutūb al-‘Ilmiyya, 3ª ed., 11 vols, 2003, v. 6, p. 200.

<sup>455</sup> Yūsuf Mūsā, *Al-madḥal li-dirāsāt al-fiḥ al-islāmī*, p. 184.

<sup>456</sup> “*kullu mā yaṣil ‘ila-l-ṡawfi yubṭil al-ṡiām*”.

<sup>457</sup> “*Innahu riḡqun sāqahu Allahu ‘ilayhi*”. Véase Abū Zahra, *Abū Ḥanīfa*, pp. 331-332.

“*aquello que llega al vientre*”. El hadiz supone una excepcionalidad de esta norma en el caso de que la persona haya sufrido un descuido, aceptándose la validez de su ayuno<sup>458</sup>.

En cuanto al tercer aspecto, es según sigue: La aplicación de la analogía a veces puede acarrear daños para los bienes de las personas (*maṣāliḥ an-nāss/maṣlaḥa*<sup>459</sup>). En este caso, Abū Ḥanīfa priorizaba el beneficio de la gente al uso de la analogía. Por lo que si los resultados de la analogía no iban acorde con el bienestar de la gente, lo rechazaba y recurría a la preferencia o excepcionalidad<sup>460</sup>.

Los partidarios de esta opinión ofrecieron numerosas demostraciones de este aspecto, como por ejemplo el dicho profético: “*Lo que opinan los musulmanes es bueno, entonces para Dios es bueno*”<sup>461</sup>. El objetivo de este dicho es confirmar las ventajas para los musulmanes de tratar sus propias cuestiones sin trabas<sup>462</sup>. Por ello, los alfaquíes ḥanbalíes a excepción de Ibn Qayyim<sup>463</sup> consideraron que la preferencia no es una mera herramienta para el comentario, sino que lo convirtieron en una demostración, una fuente de la jurisprudencia islámica, cuya posición en el orden de fuentes se ubica después del Corán, la *sunna*, el consenso y la analogía.

A ella acudieron con frecuencia los alfaquíes para promulgar leyes y normas, como cuando dicen: “*Esto se aplica por preferencia, no por analogía*”, o “*este asunto está prohibido por analogía y permitido por preferencia*”, equiparándolo a la analogía. Vemos numerosos ejemplos de su uso en distintos escritos jurídicos, como es en los relativos a lo que se conoce como *istiṣnāʿ* (producción por encargo), que es el compromiso de común acuerdo con un fabricante para que te confeccione un traje o una pieza de mobiliario, por ejemplo. Aquello incluido en el contrato no existe en el momento del acuerdo, pero sin embargo se admite por preferencia o también por excepción al tratarse de una práctica respaldada por la costumbre, asentada en el seno de la comunidad de creyentes<sup>464</sup>.

---

<sup>458</sup> Abū Zahra, *Abū Ḥanīfa*, pp. 331-332, y 344; Al-Buḥārī, *Kaṣf al-asrār*, v. 2, p. 1027; Ben Hallaq, *A history of Islamic legal theories*, p.108.

<sup>459</sup> Véase Schacht, *An introduction to Islamic law*, p. 61.

<sup>460</sup> Abū Zahra, *Abū Ḥanīfa*, pp. 331-332, y 336.

<sup>461</sup> “*mā raʾā-hu al-muslimūn ḥassanan, fa-hwa ʿinda-Al-l-āhu ḥassan*”. Véase Yūsuf Mūsà, *Al-madḥal li-dirāsāt al-fiqh al-islāmī*, p. 183.

<sup>462</sup> Ben Hallaq, *A history of Islamic legal theories*, pp. 108-109.

<sup>463</sup> Yūsuf Mūsà, *Al-madḥal li-dirāsāt al-fiqh al-islāmī*, p. 185; Ibn Qayyim, *ʿIḥām al-mūwqʿin*, Abū ʿUbaida Maṣḥūr Ḥassan ʿĀll-a- Salmān (ed.), v. 1, p. 335-; v. 2, pp. 1- 25.

<sup>464</sup> Yūsuf Mūsà, *Al-madḥal li-dirāsāt al-fiqh al-islāmī*, pp. 184-185.



Al-Bazdawī, autor del libro *Kašf al-asrār* (El descubrimiento de los secretos), una de las obras más importantes de la escuela ḥanafī, discutió este asunto. En muchas de las cuestiones que trata observamos coincidencias con al-Qirqisānī. Al-Bazdawī dividió los textos legales que impugnan la analogía en cuatro tipos<sup>465</sup>:

**Primero**, aquello que supone una excepción y especificidad de una norma general, sin que se razone el sentido de su distinción, es decir sin que sepamos los motivos que lo hacen especial respecto a la norma general, por lo que no admite la analogía.

Un ejemplo de ello es el testimonio de fe de Ḥuzayma b. Ṭābit al profeta Muḥammad en la historia de su compra de un caballo a un beduino. El libro de las tradiciones de Abū Dāwūd (*Sunan Abū Dāwūd*) comenta que: el profeta Muḥammad compró un caballo a un beduino e hizo que lo siguiera para pagarle el precio del caballo, pero mientras que el profeta aceleraba el paso, el beduino lo ralentizaba. Los hombres empezaron a ponerse enfrente del beduino, regateando por el caballo, sin saber que el profeta lo había comprado, hasta que alguien superó el precio de venta del caballo. Entonces el profeta dijo: ¿A caso no te lo he comprado? Y dijo el beduino: Por Dios, no te lo he vendido, y empezó a decir: ¡Traed un testigo que de fe!... Hasta que llegó Ḥuzayma b. Ṭābit, quien dijo: Yo doy fe... Y el profeta dijo: ¿De qué das fe, Ḥuzayma? Y respondió: De tu sinceridad, enviado de Dios. Entonces dijo el profeta: La profesión de fe de Ḥuzayma b. Ṭābit es el testimonio de dos hombres. Porque por norma general la aceptación de un testimonio de fe tienen que haber dos hombres. Sin embargo, en esta situación vemos que el profeta aceptó el testimonio de Ḥuzayma solamente, dándole el valor del testimonio de dos hombres, lo que supone un ejemplo de excepcionalidad y especificación de la norma general, al que no se le puede aplicar la analogía porque se limita a Ḥuzayma y no se puede hacer extensivo a nadie más<sup>466</sup>.

**Segundo**, aquello que se legisla como principio en función de un texto sagrado fijo, que no se ha especificado de una norma general, ni tampoco ha servido de excepción a una sentencia pronunciada con anterioridad, pero que es una cuestión de culto cuyos significado preciso (*amr ta'abbudī*) y causa se desconocen. Como son, el número de

---

<sup>465</sup> Véase Al-Buḥārī, *Kašf al-asrār*, v. 2, pp. 1024-1025.

<sup>466</sup> Abū Zahra, *Abū Ḥanīfa*, pp. 336-337; Al-Buḥārī, *Kašf al-asrār*, v. 2, pp. 1023, 1025 -1026.

inclinaciones obligatorias durante la oración, los castigos prescritos y las expiaciones recogidas por la Ley<sup>467</sup>.

Estos casos tampoco pueden ser objeto de analogía porque la causa se desconoce, por lo que no puede ser usada para la comparación<sup>468</sup>. Abū Ḥanīfa, por ejemplo, dividía los textos religiosos en cultuales (*ta'abbudiyya*) y no cultuales. Para él, los cultuales son los que no contienen una causa, como la realización del ḥaṡṡ, por ejemplo, el empleo de arena en las abluciones por falta de agua, y aquellas leyes que provocan la adoración y la cercanía de Dios. Igualmente, para Abū Ḥanīfa, estos textos religiosos no permiten la analogía porque, como ya hemos dicho, su causa efectiva (*'illa*) no es conocida. En cuanto a los textos no cultuales, son los que tienen su causa efectiva y con ellos Abū Ḥanīfa sí permitía la analogía, estudiando su definición y causas<sup>469</sup>.

En consecuencia, podemos decir que Abū Ḥanīfa opinaba que la fuente de los textos religiosos reside en sus causas, a menos que sea un aspecto cultural descrito por la Ley o esté impedido de recibir analogías<sup>470</sup>. En ese caso, la causa efectiva es un supuesto concreto, lo que demuestra que es una causa sin parangón. Esta opinión supone un término medio entre las opiniones de los ulemas, pues uno de ellos llegó a afirmar que ningún texto tiene una causa efectiva, a no ser que haya un indicio claro de la misma. Esta opinión se atribuye a 'Uṡmān al-Battī, alfaquí de Basora, contemporáneo de Abū Ḥanīfa<sup>471</sup>.

Asimismo, al-Qirqisānī sustenta una opinión parecida a estas. Opinaba que toda obligación religiosa tiene un propósito y una causa. Sin embargo, dividió las obligaciones en tres tipos: aquellas de cuyas causas y propósitos informa el Libro. Aquellas cuya causa no viene recogida en el texto pero la conocemos ya sea a priori (*ḍarūra*) o por deducción (*istiḥrāy*). Y aquellas, cuya causa efectiva no encontramos en el texto ni a priori ni por deducción, por lo que lo designamos, ya sea diciendo que no tiene otra causa efectiva que el designio divino (una cuestión cultural, *amr ta'abbudī*), o

---

<sup>467</sup> Abū Zahra, *Abū Ḥanīfa*, p. 337.

<sup>468</sup> Al-Širāzī, *al-Luma' fī uṡūl al-fiqh*, p. 95.

<sup>469</sup> Abū Zahra, *Abū Ḥanīfa*, p. 334.

<sup>470</sup> Al-Buḥārī, *Kaṡf al-asrār*, v. 2, p. 1013.

<sup>471</sup> Abū Zahra, *Abū Ḥanīfa*, p. 335; Al-Buḥārī, *Kaṡf al-asrār*, v. 2, pp. 1014.

diciendo que puede que tenga una causa y un propósito pero los ignoramos. Para cada uno de los tipos ofreció textos de la Torá<sup>472</sup>.

Sin embargo, al-Qirqisānī no llegó a esclarecer en este fragmento si podía aplicarse la analogía o no, como hizo Abū Ḥanīfa. Pero hizo una afirmación importante:

*“Si la gente puede reconocer la causa y el propósito de una obligación, tanto si es en un texto bíblico como si no, entonces en tal caso es necesario poner la causa dentro del defecto”*<sup>473</sup>.

Es decir, que es necesario aplicar la analogía en todas las cuestiones que comparten la misma causa efectiva.

**Tercero**, aquello que, como en el tipo anterior, se legisla como principio, pero que a diferencia, no se trata de una cuestión cultural sino que su causa se conoce, pero le es exclusiva y no puede hacerse extensiva a otras. Un ejemplo de este tipo son las concesiones o reglas excepcionales (*al-ruḥaṣ al-dīniyya*), como la concesión de limpiarse los calcetines. Puesto que la Ley obliga al orante a purificarse con las aguas de la ablución (*al-wuḍūʿ*) antes de la oración (5: 6), y la purificación exige que se laven ambos pies. Pero hay personas que tienen como costumbre llevar calcetines. En este caso, la Ley concedió que a la persona le bastase con limpiarse los calcetines con un poquito de agua, en lugar de quitárselos. Al-Bazdawī opinaba que la concesión de limpiarse los calcetines se hizo debido a la dificultad de quitárselos y por la necesidad apremiante de su presunción legal, sin embargo no se comparan con el turbante ni los guantes, de modo que no está permitido limpiarlos igual que a los calcetines porque no son equiparables en su necesidad y generalización. Así que el turbante y los guantes se deben quitar para lavar la cabeza y las manos con agua<sup>474</sup>.

Estos términos muestran parecido con la opinión de al-Qirqisānī acerca de la ingesta del maná como una concesión de Dios (Éx, 16: 4). Si bien, su opinión es contrapuesta a la de al-Bazdawī en el sentido que sí se mostró favorable de introducir la analogía en estas cuestiones siempre y cuando hubiese una única causa efectiva y fuese compartida. Cuando Dios permitió la ingesta del maná en sábado, no ofreció causa alguna ni mencionó otra comida o bebida que esa. Pero no hay diferencia entre comer maná y

---

<sup>472</sup> Al-Qirqisānī, *Kitāb al-anwār*, v. 2, p. 362.

<sup>473</sup> Al-Qirqisānī, *Kitāb al-anwār*, v. 2, p. 363; Vajda, “Études sur Qirqisānī III”, p. 73.

<sup>474</sup> Abū Zahra, *Abū Ḥanīfa*, p. 337; Al-Buḥārī, *Kaṣf al-asrār*, v. 2, p. 1025.

comer otra cosa, ni entre comer y beber en cuanto a sus motivos. Por lo que cuando permitió la ingesta de maná en sábado, permitió también la ingesta de cualquier otra comida o bebida en sábado<sup>475</sup>.

**Cuarto**, aquello que se exceptúa de una norma general y cuya excepcionalidad se debe a un sentido intrínseco que obliga a esa excepcionalidad<sup>476</sup>. A esta excepcionalidad se le podrá aplicar la analogía con cualquier asunto en el que aparezca ese sentido<sup>477</sup>. Los alfaquíes conocían esta norma como la “*analogía a la excepcionalidad*” (*al-qiyās ‘ala-l-istiṭnā*)<sup>478</sup>. Se admite la aplicación de la analogía a la circunstancia exceptuada de la norma legal general siempre y cuando la causa efectiva de la excepcionalidad se dé en otras cuestiones, y, en consecuencia, sea posible aplicar la analogía entre estas otras cuestiones y la excepcionalidad gracias a que comparten la misma causa efectiva<sup>479</sup>.

La “analogía a la excepcionalidad” lo encontramos también en al-Qirḡisānī. Comenta que un ejemplo de analogía a la excepcionalidad es el dicho bíblico:

*“El primer día tendréis reunión sagrada; también el día séptimo os reuniréis en reunión sagrada. Ningún trabajo se hará en esos días, salvo la comida para cada uno. Esto es lo único que podréis hacer”* (Éx, 12: 16).

Aquí, la norma general es no realizar ninguna actividad, es decir, trabajar, el séptimo día. A esto se exceptuó “*la comida para cada uno*”, la preparación de los alimentos y parecido. Esta excepción sirve de analogía para la bebida. Del mismo modo que se exceptúa la comida de la norma general, por analogía también la bebida porque comparten la misma causa efectiva, que es “*la comida para cada uno*”, o lo que es decir, lo que almuerza cada uno<sup>480</sup>.

---

<sup>475</sup> Al-Qirḡisānī, *Kitāb al-anwār*, v. 2, p. 364- ; Vajda, “Études sur Qirḡisānī III”, p. 73.

<sup>476</sup> Al-Buḥārī, *Kaṣf al-asrār*, v. 2, pp. 1024-1025.

<sup>477</sup> Abū Zahra, *Abū Ḥanīfa*, pp. 337-338.

<sup>478</sup> Al-Qirḡisānī, *Kitāb al-anwār*, v. 2, p. 399.

<sup>479</sup> Abū Zahra, *Abū Ḥanīfa*, p. 337; Al-Gazālī, *al-Mustaṣfā fī ‘ilm al-uṣūl*, ‘Abd al-Salām ‘Abd al-Šāfi (ed.), p. 337-.

<sup>480</sup> Al-Qirḡisānī, *Kitāb al-anwār*, v. 2, p. 399; Vajda, “Études sur Qirḡisānī III”, p. 85.

**2.3.2.2.4. La analogía de la analogía (*al-qiyās ‘ala-l- qiyās*):** ¿es aceptable la analogía de un derivado? O, mejor, dicho, ¿es aceptable la analogía de otra analogía?

Esta es una de las cuestiones que suscitó controversias entre los alfaquíes, tanto musulmanes como judíos, durante la edad media. Se ha dicho anteriormente que los pilares de la analogía son el caso original, el derivado, la causa efectiva y la sentencia. Los alfaquíes musulmanes definieron las condiciones que debe cumplir el caso original<sup>481</sup>, entre las que está la de que el caso esté sujeto a un texto sagrado o al consenso. De modo que si el caso original en sí mismo es una analogía construida a partir de otra, entonces este caso original es un derivado, por lo que la analogía sobre ello quedaría inhabilitada plenamente, en opinión de al-Gazālī<sup>482</sup>. Esta idea viene confirmada en otro sitio donde dice que una de las condiciones del caso original es que no sea un derivado de otro caso, sino que debe estar sujeto a un texto sagrado que no haya sido abrogado. No tiene sentido hacer una analogía con el sorgo (tipo de cereal) con el arroz y a continuación, hacerla con el trigo, porque este proceder no tiene fin y lleva a la dilación desmesurada, lo que es un disparate<sup>483</sup>. Por consiguiente, la analogía de la analogía (del derivado) no es admisible para al-Gazālī.

Muchos alfaquíes expresaron divergencias sobre este tema con dos criterios<sup>484</sup>. El primer criterio: No es válido hacer analogía de un caso original sujeto a una analogía. Es el criterio más popular entre los ḥanafíes, varios māliquíes, la mayoría de los šāfi‘íes y algunos ḥanbalíes, entre otros. El segundo criterio: Sí es válido. Esta es la opinión de los malíquíes, la mayoría de ḥanbalíes, algunos šāfi‘íes, muchos de los alfaquíes y algunos mu‘tazilíes.

En el mundo judío medieval vemos que algunos rabinos tampoco lo aceptaron y lo expresaron diciendo que la analogía es una derivación y el texto bíblico su caso original, y que la analogía debe aplicarse sobre el texto que es su caso original y sobre el que se ha construido, del mismo modo que los saberes racionales se edifican en base a

<sup>481</sup> Sobre estas condiciones véase Al-Buḥārī, *Kaṣf al-asrār*, v. 2, pp. 1021-1026; Al-Gazālī, *al-Mustasfā fī ‘ilm al-uṣūl*, ‘Abd al-Salām ‘Abd al-Šāfi (ed.), pp. 324-327.

<sup>482</sup> Al-Gazālī, *al-Mustasfā fī ‘ilm al-uṣūl*, ‘Abd al-Salām ‘Abd al-Šāfi (ed.), pp. 324 y 346.

<sup>483</sup> Al-Gazālī, *Al-Mustasfā fī ‘ilm al-uṣūl*, ‘Abd al-Salām ‘Abd al-Šāfi (ed.), pp. 340.

<sup>484</sup> Al-Zarkaṣī, Badr Al-Dīn, *Kitāb al-baḥr al-muḥīt fī uṣūl al-fiqh*, ‘Abd al-Sattār Abū Guddah (ed.), ‘Abd al-Qādir ‘Abd Allāh al-‘Ānī (revisión), Kuwait: Wizārat al-‘Awqāf wa-l-Šu‘ūn al-Islāmiyya, 2ª ed., 6 vols, 1992, v. 5, p. 84; Al-Gazālī, *al-Mustasfā fī ‘ilm al-uṣūl*, ‘Abd al-Salām ‘Abd al-Šāfi (ed.), pp. 324 y 340; Ibn ‘Aqīl, *al-Wāḍiḥ*, v. 2, p. 63; - v. 4: sección 2, p. 407.

los sensoriales. Así, quien aplica la analogía no sobre un caso original del texto sino sobre otra analogía, no consigue nada y la analogía no será correcta<sup>485</sup>. En esto coinciden con la opinión de los alfaquíes musulmanes que señalaban como condición de la analogía el que hubiese un caso original sobre la que establecerla y que dicha causa fuese un texto coránico o un dicho profético o algo fijado por consenso<sup>486</sup>.

En cuanto al-Qirgisānī, expresó dos opiniones contradictorias:

La primera opinión está de acuerdo con la de los rabanitas y los alfaquíes musulmanes mencionados anteriormente de que la analogía siempre requiere de un caso original, la cual, principalmente, es un texto sagrado. Así aparece en muchos de los textos que se le atribuyen, como por ejemplo:

*“Las leyes por analogía también se construyen sobre leyes escritas, puesto que son sus orígenes del mismo modo que los saberes sensoriales lo son de los racionales”*<sup>487</sup>. Sobre el mismo tema, en otra sección, afirma: *“La analogía, según hemos dicho, se soporta sobre el texto bíblico, el cual es su caso original”*<sup>488</sup>.

En cambio, en otra parte observamos que al-Qirgisānī no pone como condición de la analogía el que se construya sobre un texto bíblico, sino que acepta que lo haga a través de otra analogía, es decir, sobre un derivado. Aparecen muchas afirmaciones suyas sobre este tema, por ejemplo en una controversia con Sa‘adīa Gaón, cuando éste rechazó el uso de la analogía en las leyes transmitidas<sup>489</sup>. Por consiguiente, para al-Qirgisānī, el caso original sobre el que se hace la analogía no es necesariamente un texto bíblico, sino que lo más importante es que exista un caso original o una base establecida en una causa derivada correcta. Esta base puede ser un texto bíblico o puede ser una analogía anterior de la que nació otra analogía, siempre y cuando la causa derivada sea compartida en ambas situaciones. En consecuencia, esta analogía precursora se convierte en base o en caso original. Así se observa en las discusiones de al-Qirgisānī

---

<sup>485</sup> Al-Qirgisānī, *Kitāb al-anwār*, v. 2, p. 398; Vajda, “Études sur Qirgisānī III”, p. 84.

<sup>486</sup> Véase Al-Buḥārī, *Kaṣf al-asrār*, v. 2, pp. 1021-1026; Al-Gazālī, *al-Mustaṣfā fī ‘ilm al-uṣūl*, ‘Abd al-Salām ‘Abd al-Šāfi (ed.), pp. 324-327.

<sup>487</sup> Al-Qirgisānī, *Kitāb al-anwār*, v. 1, p. 90: 15-17.

<sup>488</sup> Al-Qirgisānī, *Kitāb al-anwār*, v. 1, pp. 96: 14-15;- v. 2, p. 400: 5-6; Vajda, “Études sur Qirgisānī III”, pp. 84-85.

<sup>489</sup> Al-Qirgisānī, *Kitāb al-anwār*, v. 1, p. 89.

con la opinión de los rabanitas anteriores que sostenían que el caso original de la analogía tiene que ser un texto sagrado.

La segunda opinión de al-Qirqisānī la encontramos en distintas fuentes islámicas. Ibn ‘Aqīl, por ejemplo, al igual que al-Qirqisānī no ponía como condición que la analogía estuviese construida sobre un texto sagrado. Según él, la analogía puede cimentarse en otra analogía, es decir, un derivado. El derivado puede ser una analogía previa que da a luz a una nueva analogía, de modo que la analogía primera se convierte en caso original de la segunda, siempre y cuando la causa derivada de la analogía primera se encuentre también en la analogía nueva<sup>490</sup>. Esta es también la opinión de Abū ‘Abd Allāh al-Baṣrī<sup>491</sup>, uno de los compañeros de Abū Ḥanīfa, y la de algunos šāfi‘íes<sup>492</sup>, a diferencia de Abū al-Ḥasan al-Karḥī<sup>493</sup>, el cual no lo admitía. Por consiguiente, la opinión de Ibn ‘Aqīl, de Abū ‘Abd Allāh al-Baṣrī y de algunos šāfi‘íes es la misma que la de al-Qirqisānī.

**En definitiva**, podemos decir que a partir de nuestra exposición de la controversia entre al-Qirqisānī y Sa‘adia acerca de la confirmación de la analogía, obtenemos las siguientes conclusiones: Sa‘adia Gaón dividió las leyes en dos tipos: Las leyes genuinamente transmitidas que se han conocido a través del libro sagrado y la tradición orla solamente. Y las leyes transmitidas racionales, que se conocen a priori independientemente de que exista un texto bíblico que las aclare. Sa‘adia validó la analogía solo para el segundo tipo, a diferencia de al-Qirqisānī, quien validó la analogía en ambos casos. Además, Sa‘adia rechazó el uso de los tres tipos de analogía: la analogía legal, la lógico-deductiva y la de los dialécticos en las leyes transmitidas. Al-Qirqisānī, en cambio, que lo aceptó para los tres tipos de leyes. A pesar de ello, al-Qirqisānī no validó el uso de la analogía en todas las circunstancias, sino que le impuso

---

<sup>490</sup> Ibn ‘Aqīl, *al-Wāḍiḥ*, v. 2, p. 99: 13-20.

<sup>491</sup> Fue un Mutakallim de Basora (m. 980 d. C) y su nombre es Abū ‘Abd Allāh b. al-Ḥusayn b. ‘Alī. También fue uno de los alfaquíes ḥanafíes, pero de pensamiento mu‘tazilī. Tiene varios libros sobre la ciencia de *al-kalām*, entre estos mencionamos: “*Naqḍ kalām Ibn al-Raywandi*” (=la refutación de las palabras de Ibn al-Rawandī), “*Naqḍ kalām al-Rāzī*” (=la refutación de las palabras de *al-Rāzī*), “*al-Iqrār*” (=el reconocimiento), “*al-Imān*” (=la Fe), y “*al-Ma‘rifa*” (= el conocimiento; o la epistemología). Véase Al-Balḥī- ‘Abd al-‘Yabbār al-Hamaḍānī - al-‘Yusāmī, *Kitāb faḍl al-‘i‘tizāl*, Fu‘ād Sayyid (ed.), p. 325; Al-Širāzī, Abū Ishāq, *Ṭabaqāt al-Fuqahā*, ‘Iḥsān ‘Abbās (ed.), Beirut: Dār al-Rā‘id al-‘Arabī, 1980, p. 121.

<sup>492</sup> Ibn ‘Aqīl, *al-Wāḍiḥ*, v. 4: sección 2, p. 407.

<sup>493</sup> Fue el Mufti de Irak y el jefe de la escuela ḥanaḥī y estuvo muy influido por el pensamiento teológico de los mu‘tazilíes. Murió en el año 340 d. H, que corresponde al 951 d. C. Véase al-Ḍahabī, *Siyar a‘lām al-Nubalā*, v. 15, p. 426.

condiciones y constreñimientos, como por ejemplo el que hubiera un caso original sobre el que se efectúa la analogía, porque la analogía es una derivación y si no tuviera un caso original, la analogía no estaría completa. También es necesario que los resultados de la analogía no se contradigan con ningún texto bíblico. Pero cuando así ocurra, se debe actuar acorde con el texto bíblico y abolir la analogía.

#### 2.3.2.2.5. El uso del *qiyās* en el contexto lógico y dialéctico:

La lógica griega fue un tema muy tratado y de mucho interés entre los filósofos y los alfaquíes musulmanes a partir del siglo nueve de la era cristiana<sup>494</sup>. Entre estos, Al-Fārābī (m. 950, d. C)<sup>495</sup>, quien jugó un papel muy destacado en asentar la filosofía y la lógica (Aristotélica) en el pensamiento teológico islámico<sup>496</sup>. También jugó el mismo papel Abū Hāshim al-ʿYubbāʿī, jefe de la escuela de los muʿtazilíes de Basora a principios del siglo X d. C<sup>497</sup>.

Los mutakallimíes, los teólogos, y los alfaquíes hicieron uso de los métodos de la lógica, pero en algunos casos encontramos que ellos evitaban la palabra *manṭiq* “lógica<sup>498</sup>” en sus obras; en vez de *manṭiq*, ellos usaban *ʿādāb al-kalām* “modales del *kalām*” o *ʿādāb al-ʿyadal* “modales de la dialéctica”. La fuente más antigua sobre *al-kalām* o *al-ʿyadal* fue el libro de *Kitāb ʿādāb al-Mutakallimūn*<sup>499</sup> de ʿAṣṣar b. ʿAmr (m. 815, d. C<sup>500</sup>), un discípulo de Wāṣil b. ʿAṭā<sup>501</sup>. Desafortunadamente no sabemos nada sobre este libro más que su título y, obviamente, fue considerado como digno de lectura en tiempos posteriores<sup>502</sup>.

<sup>494</sup> Para más información véase, Mas, Ruth, “Qiyas: a study in Islamic logic”, *Folia Orientalia*, 34, 1998, (pp. 113-128).

<sup>495</sup> Para Al-Fārābī véase por ejemplo Al-Fārābī, Abū Naṣr Muḥammad, *al-Manṭiq ʿinda al-Fārābī*, Rafiq Al-ʿAṣṣar (ed.), Beirut: Dār al-Maṣriq, 2 vols, 1985-86.

; Netton *Al-Farabi and his school*; Bakar, *Classification of knowledge in Islam*, pp. 121-128.

<sup>496</sup> Netton, *Al-Farabi and his school*, pp. 36-37; Ruth, “Qiyas: a study in Islamic logic”, p. 115.

<sup>497</sup> Van Ess “The Logical Structure of Islamic Theology”, p. 21.

<sup>498</sup> Sobre el uso de este término véase Ramón Guerrero, “Filosofía árabe y filosofía judía: al-Farabi y Maimónides”, p. 48.

<sup>499</sup> Van Ess, “The Logical Structure of Islamic Theology”, p. 22.

<sup>500</sup> En otras Fuentes él murió en el 815 d. C. Véase Cook, “Anan and Islam”, p. 167.

<sup>501</sup> Para ʿAṣṣar b. ʿAmr véase Van Ess, Josef, “ʿAṣṣar b. ʿAmr und die Cahmīa”, *Der Islam*, 43, 1967, (pp. 241-279), pp. 241 y 244.

<sup>502</sup> Van Ess, “The Logical Structure of Islamic Theology”, p. 22.



Entre las fuentes más relevantes que tratan del *kalām* encontramos: *Kitāb al- bad' wa-l- T'ārīḥ* (=K. *al-bad'*) de al-Muṭahhar b. Ṭāhir al-Maqdisī<sup>503</sup>, también algunos pasajes en *Kitāb naqd an-naṭr* publicado por Qudāma b. Ŷa'far (873-932, d. C, Bagdad)<sup>504</sup>, pero ahora este libro se atribuye a Abū al-Ḥussayn Ishāq ibn Ibrāhīm ibn Sulaymān ibn Wahb al-Kātib bajo el título: *al-Burhān fī wuṣūḥ al-bayān*<sup>505</sup>, y algunos capítulos de *Kitāb al-anwār* de al-Qirqisānī<sup>506</sup>.

Estos tres textos comparten ideas similares y algunos ejemplos también. El texto más desarrollado es el de al-Qirqisānī. En la dialéctica de Ibn 'Aqīl que se encuentra en su libro *al-Wāḍiḥ*, se incluye casi todo el texto de al-Qirqisānī, y este último se considera como una sexta parte del contenido del texto de Ibn 'Aqīl<sup>507</sup>. Abū Bakr Ibn Fūrak (m. 1015, d. C) también coincide con estos autores del mismo tema en su libro *Muṣarrad maqālāt al-Aṣ'arī*, pues en éste el autor nos expone la doctrina de al-Aṣ'arī<sup>508</sup>.

Hay muchos términos y elementos lógicos que se derivan originalmente de la filosofía griega clásica, dichos términos y elementos fueron posteriormente adoptados y tratados dentro de la teología islámica en la época medieval. Algunos de los libros mencionados arriba han tratado este tema. Hay que decir que la estructura básica del método *qiyās*, el cual se usa y se encuentra en las fuentes islámicas, contiene también algunos elementos filosóficos que son originalmente griegos, ya que, el *qiyās* en general tiene un carácter lógico. Van Ess está considerado como uno de los investigadores más importantes que han tratado este tema basándose en su artículo escrito sobre el mismo<sup>509</sup>, intentando así vincular entre lo que él ha expuesto allí y lo que opina al-Qirqisānī sobre la lógica. Al-Qirqisānī estuvo muy comunicado y familiarizado con este ambiente religioso y estuvo muy influido por los mutakallimīs (mu'tazilīs) en adoptar muchas cuestiones lógicas.

<sup>503</sup>Huart, *Le livre de la creation*, v. 1, pp. 15-50 (texto árabe), y pp.1-55 (traducción francesa).

<sup>504</sup>Ṭāhā Ḥusayn - 'Abd al-Ḥamīd al-'Abbādī (eds.), Cairo: Dār al-Kutūb, 1933, pp. 102-118; reimpresso del Cairo: Laṭnat at-ta'līf wa 'l-tarḡama wa 'n-naṣr, 1940, pp. 117-136; Beirut: Dār al-Kutūb al-'Ilmiyya, 1980, pp.117-136.

<sup>505</sup>Aḥmad Maṭlūb-Ḥadīṯa al-Ḥadīṯī (eds.), Bagdad: Ŷāmi'at Bagdād, 1ª ed., 1967, pp. 11-41, 222-245; Makdisi, "Dialectic and Disputation", p. 202.

<sup>506</sup>Al-Qirqisānī, *Kitāb al-anwār*, v. 2, pp. 470-494; Vajda, Georges, "la contribution de quelques textes judéo-arabes a la connaissance du mouvement d'idées dans l'islam du III-IX siècle", *l'élaboration de l'islam*, 1961, (pp. 87-97); van Ess, "Disputationspraxis in der islamischen Theologie.", pp. 31-32.

<sup>507</sup>Makdisi, "Dialectic and Disputation", p. 202; idem, "The Scholastic Method in Medieval Education", p. 651.

<sup>508</sup>Ibn Fūrak, *Muṣarrad maqālāt al-Aṣ'arī*, Daniel Gimaret (ed.), pp. 292-297, 300-302, 305-308 y 316-402.

<sup>509</sup>"The Logical Structure of Islamic Theology", pp. 21-50.

Van Ess quería demostrar que la estructura lógica de la teología islámica fue influida por una gran parte de la filosofía griega y, sobre todo, por la lógica Estoica.

Hay muchos aspectos lógicos que desempeñan un papel importante para la formación de la estructura del método *qiyās*, pero vamos a limitarnos a tan sólo tres por su importancia para los mutakallimíes incluyendo al Qirqisānī.

**- Primer elemento: La señal conmemorativa y la señal indicativa:**

Una señal conmemorativa = σημεῖον ὑπομνηστικόν, y una señal indicativa = σημεῖον ἐνδεικτικόν

Esta distinción la encontramos en la Lógica Estoica. Una señal conmemorativa es algo que nos hace recordar un hecho que ya hemos conocido previamente, por ejemplo, al ver el humo, nos hace recordar el fuego, ya que hemos visto que este emana del mismo secundariamente. La señal conmemorativa implica una especie de inducción, es decir, una persona puede ver humo y al mismo tiempo recordar todas las veces donde ha visto fuego y humo juntos. Por el contrario, una señal indicativa provee solo una insinuación de algo que no sabíamos antes, y que posiblemente nunca lo conoceremos por completo. La señal indicativa se desarrolla como un efecto visible a partir de una causa invisible, considerándose una especie de señal que en la Teología Islámica era de mucho interés; así, de este modo, se podía probar la existencia de Dios a partir de sus trabajos visibles en la tierra. Sobre la validación del uso de la prueba que se apoya en una señal indicativa, hubo un desacuerdo entre dos tendencias en la filosofía griega clásica: los estoicos y los escépticos empiristas. Para los primeros, la señal indicativa fue un método a través del cual se puede llegar al conocimiento de las cosas invisibles mediante las visibles; mientras que los segundos no reconocen este método de conocimiento<sup>510</sup>.

La prueba que se apoya en una señal indicativa fue definida por los mutakallimíes como “*istidlāl bil-šāhid ‘ala-l-gā’ib*” o como “*qiyās al-gā’ib ‘ala-l-šāhid*”. *Šāhid*, que significaba “presente” o mundo perceptible, y *gā’ib*, que representa lo “oculto”, es decir, cosas imperceptibles, como Dios y sus atributos. Dios ha creado las cosas ocultas y las manifiestas, y estas cosas manifiestas están destinadas a ser una “señal” para intuir la existencia de las ocultas. El hombre tiene que encontrar esta conexión “*ta’alluq*”

---

<sup>510</sup> Mates, Benson, *Stoic logic*, Berkeley: University of California Press, 1961, p. 389; Van Ess “The Logical Structure of Islamic Theology”, p. 34.

entre las dos, y lo hará a través del *istidlāl* o *qiyās* (inferencia o analogía racional). Ambos términos, al parecer, se usaban para dar el mismo significado<sup>511</sup>. *Al-qiyās* no se trata solamente de analogía, como generalmente se traduce, sino que en aquel tiempo era el término común para cada forma de esfuerzo intelectual y de especulación que llevaba a un nuevo resultado: *kullu mā ‘ūlima bil- istidlāl, min gayir badīha wa-la ḥāssa*, “Todo lo que se conoce por inferencia sin ser evidente o percibido a través de los sentidos”, según dice al-Muṭahhar b. Ṭāhir al-Maqdisī<sup>512</sup>.

El concepto del *qiyās*, de esta manera, suele ser utilizado por la jurisprudencia (*al-fiqh*), así como también en la ley islámica; es probable que dicho concepto haya sido también una herramienta conceptual del Estoicismo. Debemos tener en cuenta que en la traducción árabe de la Experiencia Médica de Galeno (realizada por Ḥunayn Ibn Ishāq) se utiliza el término “*al-istidlāl bil-šāhid ‘ala-l-gā’ib*” para el “ἀναλογισμός” griego; en efecto, este “ἀναλογισμός” es practicado, según el mismo texto, por parte de los representantes de los dogmáticos estoicos en la ciencia médica. Los dogmáticos intentaron defender la validación del método ἀναλογισμός contra el escepticismo de los Empiristas<sup>513</sup>.

Según Van Ess, hay que tener en cuenta el hecho de que las fuentes islámicas se refieren de manera muy frecuente a diferencias escolares epistemológicas que pueden ser remontadas a discusiones entre los Escépticos y los Estoicos, o bien a otros “dogmáticos” que tomaron sus argumentos de fuentes Estoicas. Se considera, por otra parte, que la medicina griega en cuyo seno se generaban esas discusiones “ideológicas” continuas durante siglos, fue conocida posteriormente en la cultura islámica, al menos desde el comienzo de la era abasí; por lo tanto, debemos colegir que es improbable que el concepto del *qiyās* se haya inspirado solo a partir de un procedimiento de la lógica helenística tardía (ἀναλογισμός)<sup>514</sup>.

<sup>511</sup> Vajda, “Études sur Qirqisānī II”, p. 57; Astren, “Islamic contexts of Medieval Karaism”, pp. 166-169; Allard, “En quoi consiste l’opposition faite à al-Ash’arī”, p. 103.

<sup>512</sup> Véase su definición en Huart, *Le livre de la création*, v. 1, p. 34 (texto judeo-árabe); también Al-Aṣṣārī, Abū al-Ḥasan, *Maqālāt al-islāmiyyīn*, H. Ritter (ed.), Istanbul, 1929-1933, p. 52: 1-10; Van Ess “The Logical Structure of Islamic Theology”, p. 34.

<sup>513</sup> Van Ess “The Logical Structure of Islamic Theology”, p. 35.

<sup>514</sup> Van Ess “The Logical Structure of Islamic Theology”, p. 35.

La prueba apoyada en una señal indicativa fue conocida también por al-Qirqisānī en su propuesta sobre el silogismo. Al-Qirqisānī, en su explicación del silogismo “*al-qiyās al-manṭiqī*”, ha dedicado un capítulo titulado: “*al-qawlu ‘ala-l-muqadimāt wa-l-natā’iy*” (un capítulo sobre las premisas y las conclusiones). Para este método analógico, él utilizaba la expresión o fórmula: “*al-istiṣhād bel ṣāhir ‘ala-l-ḥaḥṭ*”, “*al-istiṣhād biṣ-ṣāhid ‘ala-l-gā’ib*” y a veces “*qiyās al- gā’ib ‘ala-l ṣāhid*”<sup>515</sup>, los mismos términos que fueron conocidos entre los mutakallimīs de su época, y que hemos mencionados en los párrafos precedentes. Ibn ‘Aqīl también trató el mismo tema, pero lo nombraba “*al-qiyās al-manṭiqī*”<sup>516</sup>, que significa silogismo; por tanto, podemos entender que las expresiones “*al-istiṣhād bel ṣāhir ‘ala-l-ḥaḥṭ*”, “*al-istiṣhād biṣ-ṣāhid ‘ala-l-gā’ib*”, y “*qiyās al- gā’ib ‘ala-l ṣāhid*” son sinónimos de silogismo.

Al-Qirqisānī nos explica algunas de las teorías aristotélicas sobre el silogismo que tomó de cierto mutakallim, cuyo nombre no menciona. Esta fuente<sup>517</sup> opina que lo que llevó a Aristóteles a ocuparse de definir los mecanismos de la Lógica es, según su punto de vista, que las cosas pueden ser de dos maneras: visibles (*ṣāhira*) o invisibles (*ḥāfiya*). Lo que requiere ser conocido es lo invisible, puesto que acerca de lo visible resulta innecesario indagar o inferir<sup>518</sup>. Aristóteles sabía también que la evidencia de las cosas ocultas no se demuestra si no es aportando evidencias visibles, acertadas y firmes de modo que con su validación, se ratifique aquello oculto de lo que es testimonio. Así que especuló acerca de las premisas llegando a tres: las premisas particulares (*al-qadāya al-mufrada*), las premisas discordantes o no colaborativas (*al-qadāya al-mutabāyina ‘aw al-gayir al-muta ‘āwina*) y las premisas asociadas (*al-qadāya al-muqtarana*).

Según esta división, la premisa particular sería la que no informa más que sobre sí misma por lo que no aporta ningún conocimiento adicional, como por ejemplo: “el fuego está caliente”<sup>519</sup>. Esta premisa no añade ningún conocimiento más allá de lo referente a la temperatura del fuego, sin embargo, quien la escuche o lo sabe con

<sup>515</sup> Al-Aṣ‘arī, *Maqālāt al-islāmiyyīn*, Muḥammad Moḥyy al-Dīn ‘Abd al-Ḥamid (ed.), v. 1, pp. 299: 22; Al-Qirqisānī, *Kitāb al-anwār*, v. 1, p. 70: 18.

<sup>516</sup> Ibn ‘Aqīl, *al-Wāḍiḥ*, v. 2, p. 102.

<sup>517</sup> Esta fuente fue utilizada también por Sa‘adia respecto al mismo tema y hay una semejanza textual entre los textos de Al-Qirqisānī y los de Sa‘adia. Para Al-Qirqisānī, véase *Kitāb al-anwār*, v. 2, pp. 355-356; y para Sa‘adia, véase por ejemplo, Zucker, *Saadya’s commentary on Genesis*, p. 451: 18-30 (texto judeo-árabe).

<sup>518</sup> Al-Qirqisānī, *Kitāb al-anwār*, v. 2, p. 355.

<sup>519</sup> Al-Aṣ‘arī, *Maqālāt al-islāmiyyīn*, Muḥammad Moḥyy al-Dīn ‘Abd al-Ḥamid (ed.), v. 1, p. 305: 9-10.

anterioridad lo ignora. Si lo sabe, no ha aprendido algo nuevo porque ya lo sabe, y si lo ignora no tiene por qué aceptar dicha información a no ser que exista un indicio de que el fuego está caliente<sup>520</sup>.

En cuanto a la premisa discordante o no colaborativa, al igual que las premisas particulares, no añaden ningún conocimiento nuevo oculto puesto que entre ellas no colaboran para producirlo, sino que cada una informa solo sobre sí misma. Un ejemplo sería: “El fuego está caliente y el hielo esta frío”. Como vemos, no hay cooperación entre ambas premisas en ningún aspecto por la falta de relación entre el calor del fuego y el frío del hielo. Cada premisa se mantiene centrada en sí misma y no aporta nada en relación a la otra, como tampoco indica nada más allá de lo que a sí misma se refiere; por lo tanto no permiten añadir ningún saber por la combinación de ambas.

En lo que se refiere a las premisas asociadas, son colaborativas, de modo que a partir de ambas sacamos lo oculto desde lo evidente (*al-istiḥād bil zāhir ‘ala-l-ḥaṭī*) porque existe entre ellas una colaboración que sostienen principios/premisas y conclusiones que revelan algo que va más allá de lo que expuesto. Como ejemplo tenemos el que ofreció Ibn ‘Aqīl<sup>521</sup>: “*todas las personas son animal*”, lo que supone la premisa mayor, y “*todos los animales tienen cuerpo*”, que es la premisa menor. Si aunamos ambas premisas tenemos que puesto a que todas las personas son animales y todos los animales tienen cuerpo, la conclusión es que “*todas las personas tienen cuerpo*”. De modo que “*todas las personas tienen cuerpo*” es el saber desvelado al que se llega a partir de la unión entre las premisas, que como hemos visto, complementan la una a la otra.

Según al-Qirḡisānī, el tercer tipo, las premisas asociadas, fueron muy usadas por los mutakallimīs también para demostrar también que los cuerpos/ u “objetos?” son creados (*muḥdaṭa*) y no creados/eternos (*qadīma*). De aquí su sentencia: Los cuerpos consisten en movimiento “dinámico?” y quietud “estático?” (*al-aḡsām lā taḥlū min al-ḥaraka wal-sukūn*), lo que supone la premisa mayor. Y: El movimiento y la quietud son creados (*wa-l- ḥaraka wal-sukūn muḥdaṭīn*), lo que representa la premisa menor. Y la

---

<sup>520</sup> Al-Qirḡisānī, *Kitāb al-anwār*, v. 2, p. 355: 6-18.

<sup>521</sup> Ibn ‘Aqīl, *al-Wāḍiḥ*, v. 2, p. 102.

conclusión que se desprende es que los cuerpos son creados (*al-ayṣām muḥdaṭa*)<sup>522</sup>. Del mismo modo negaron la corporeidad/ o “antropomorfismo?” de Dios al afirmar que todos los cuerpos tienen altura, anchura y profundidad (*kulla ḡism fa-huwa ṭawīl ‘arīḍ ‘amīq*<sup>523</sup>), como premisa mayor. Y que todo lo que tiene altura, anchura y profundidad es susceptible a la recomposición, la descomposición, la fragmentación y la partición. En consecuencia, si el Creador fuera un cuerpo, podría ser recompuesto, descompuesto, fragmentado y partido; algo que no se puede afirmar acerca de Dios, por lo que se puede concluir que no es un cuerpo<sup>524</sup>. Este ejemplo es parecido al otro que se encuentra en los artículos de al-Aṣḥarī<sup>525</sup> y en la obra de Abū al-Huḍayl al-‘Allāf: “el Cuerpo es aquello que tiene un lado derecho y uno izquierdo, una parte de enfrente, una de atrás, una parte de arriba y una de abajo”<sup>526</sup>.

Según al-Qirḡisānī, el silogismo juega un papel muy relevante para las Escrituras. Como ejemplo, la Tora dice: “*No comeréis nada de grasa ni de sangre*” (Lv, 3: 17). Esta es una premisa. Y en otros textos bíblicos, la Tora dice:

“*él ofrecerá, de este sacrificio de comunión, la grasa, como oblación para el Señor: la cola entera, cortada desde la rabadilla; la grasa que cubre las entrañas y toda la que hay sobre las mismas*” (Lv, 3: 9);

Y esta es otra premisa. Como se ha prohibido comer grasa en el primer versículo, es decir, en la primera premisa, y después se ha informado en el segundo versículo que la cola está considerada como una parte de la grasa, la conclusión de esto será que estaría prohibido también comer la cola, porque ésta forma parte de la grasa.

Según al-Qirḡisānī, el silogismo fue utilizado también por otros caraitas, como Benyāmīn al-Nahāwendī, en algunas cuestiones de la ley judía. Por ejemplo, ellos han prohibido comer de los sacrificios de los Malvados “Paganos” (Fussāq; al-Aṣḥarī) a

<sup>522</sup> Véase también Ansari- Madelung- Schmidtke, “Yūsuf al-Baṣīr’s Refutation (Naqd) of Abū l-Ḥusayn al-Baṣīr’s”, pp. 39-54.

<sup>523</sup> El mismo ejemplo se encuentra también de manera muy frecuente entre los mu‘tazilīs: “*wal-ḡismu hua al-ṭawīl al-‘arīḍ al-‘amīq*”. Véase por ejemplo Ansari- Madelung- Schmidtke, “Yūsuf al-Baṣīr’s Refutation (Naqd) of Abū l-Ḥusayn al-Baṣīr’s”, p. 44: 21.

<sup>524</sup> Al-Qirḡisānī, *Kitāb al-anwār*, v.2, pp. 356: 6 y 357: 11; Aradi, “The origins of the kalām”, p. 150; Ben-Shammai, *The Doctrines of Religious Thought*, v. 1, pp. 207-208 y 210-211.

<sup>525</sup> Al-Aṣḥarī, *Maqālāt al-islāmīyīn*, H. Ritter (ed.), pp. 303: 1-9 y 304: 1-13. La definición es obviamente tomada de la geometría Griega. Véase Bekker, Immanuel - Empírico, Sexto, *Sextus Empiricus*, Berlín: GE. Reimeri, 3 vols, 1842, v. 3, p. 19; Van Ess “The Logical Structure of Islamic Theology”, p. 37.

<sup>526</sup> Al-Aṣḥarī, *Maqālāt al-islāmīyīn*, H. Ritter (ed.), p. 302: 16; van Ess “The Logical Structure of Islamic Theology”, p. 37 y n 83.

través de dos premisas y una conclusión, es decir, a través del silogismo. La primera premisa consiste en que la Tora dice que: “*No comerás nada abominable*” (Dt, 14: 3); y la segunda premisa señala que la Tora dice: “*¡Sacrificio de malvados es odioso, mucho más si hay mala intención!*” (Prov: 21: 27). Si bien, la Tora dice “*No comerás nada abominable*”, y luego dice también que los sacrificios de los malvados son odiosos, la conclusión de esto sería que está prohibido también comer los Sacrificios de los malvados, porque están considerados abominables<sup>527</sup>.

- **Segundo elemento: *Reductio ad absurdum* (La prueba por contradicción)**

*Reductio ad absurdum*, expresión latina que significa literalmente 'reducción al absurdo', es un método lógico de demostración. La función de esta demostración es comprobar la veracidad del enunciado invalidando su contrario, o la nulidad de la validez del enunciado comprobando la veracidad de su contrario<sup>528</sup>. Este método se define como prueba por contradicción, o prueba “*ad absurdum*”. Parte de la base de la misma es el cumplimiento del principio de exclusión de intermedios, es decir, una proposición que no puede ser falsa es necesariamente verdadera, y una proposición que no puede ser verdadera es necesariamente falsa. De hecho, una proposición no puede ser verdadera y falsa al mismo tiempo. En la filosofía occidental, el *Reductio ad absurdum* es una transcripción de la expresión griega “εις άτοπον απαγωγή”, y en letras latinas, “*eis atopon apagoge*”<sup>529</sup>.

Este método demostrativo fue utilizado con frecuencia por los filósofos griegos a partir de la época de los pre-Socráticos, entre estos, Jenófanes de Colofón (570-475, a. C)<sup>530</sup>, hasta la época de los filósofos posteriores, y sobre todo Sócrates<sup>531</sup> y Aristóteles. El *Reductio ad absurdum* fue utilizado también en la época medieval entre los

---

<sup>527</sup> Al-Qirqisānī, *Kitāb al-anwār*, v. 2, pp. 357: 12;- 358: 9.

<sup>528</sup> Muḡamma‘ al-Luġa al-‘Arabiyya, *al-Mu‘yam al-falsafī*, El Cairo: al-Hayyī‘ah al-‘Āmma liṣu‘ūn al-Maṭābī‘ al-Luġa al-‘arabiyya, 1963, p. 33.

<sup>529</sup> Rescher, Nicholas, “*Reductio ad absurdum*”, en *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, James Fieser-Bradley Dowden (eds.), <http://www.iep.utm.edu/reductio/>

<sup>530</sup> Daigle, Robert W, *The reductio ad absurdum argument prior to Aristotle* (Tesis de Máster), San Jose State University, 1991, p. 93.

<sup>531</sup> Bobzien, Susanne, “Ancient Logic”, en *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/logic-ancient/>, última revisión 26/02/2017.

lógicos y filósofos de los mutakallimíes musulmanes, y fue conocido como “*burhān al-Ḥalaf*” o “*qiyās al-Ḥalaf*”<sup>532</sup>.

Al-Qirqisānī trató sobre este tipo de demostración y la usaba como un método para comprender los mandamientos y los dogmas legales teológicos. Lo explica diciendo: “todo lo que indica que algo es cierto, indica que lo contrario es falso; del mismo modo, si indica que algo es falso, indica que su contrario es cierto”<sup>533</sup>. Este es el caso cuando estamos ante dos aspectos, uno de los cuales tiene que ser correcto y el otro falso. En cambio, si estamos ante tres aspectos o más, tendrá que haber un verdadero por dos o más falsos, como resultado de que el tercero sea el aspecto verdadero<sup>534</sup>.

El mismo texto recién citado lo encontramos también en Ibn ‘Aqīl. Al parecer, es un tema sobre el que había una polémica establecida entre legistas y jurisconsultos, según observamos en el título de Ibn ‘Aqīl para este capítulo y en su introducción. El título es como sigue: “Capítulo en el que abundan los errores de los legistas” (*Faṣl kaṭura fī-hi galṭ al-’uṣūliyyīn*)<sup>535</sup>. En la introducción, comenta que cierto legista versado (cuyo nombre no menciona) había dicho que la mayoría de los mutakallimíes que le precedieron habían errado en lo concerniente a este capítulo por la ambigüedad del método y la vaguedad de su adopción, que consiste en “*al-istidlāl bi-fasād al-ṣai’ ‘ala ṣiḥat gayrih*”, es decir, “la demostración de la falsedad de algo por la certeza de su contrario”<sup>536</sup> (que es el mismo título que da la fuente de al-Qirqisānī). Su contenido establece que “todo lo que indica que algo es cierto, indica a su vez que lo contrario es falso; del mismo modo, si indica que algo es falso, indica que su contrario es cierto”<sup>537</sup>. Así pues, como hemos visto, este texto es el mismo que encontramos en al-Qirqisānī.

Sin embargo, Ibn ‘Aqīl estaba en desacuerdo con esta norma, puesto que opinaba que el criterio definitivo es la razón, ya que no es condición necesaria que la designación de

<sup>532</sup> Entre los mutakallimíes que trataron este tema mencionamos el Maliquita al-Baṭī (m.1081); Al-Baṭī, *Iḥkām al-fuṣūl fī aḥkām al-uṣūl*, ‘Abd al-Maṭīd Turkī (ed.), p. 673; y al-Gazālī, Abū Ḥāmid, *Šifā’ al-galīl fī bayān al-ṣabah wa-l-muḥīl wa-masālik al-ta’līl*, Ḥamad al-Kabīrī (ed.), Bagdad: Maṭba‘at al-Irṣād, 1971, p. 452. Véase también Ben Hallaq, *A history of Islamic legal theories*, pp. 99-101; Al-Qirqisānī, *Kitāb al-anwār*, v. 2, p. 393; Vajda, “Études sur Qirqisānī III”, p. 80.

<sup>533</sup> El texto original: “*anna kulla dalīl yadulla ‘ala ṣiḥat ṣai’ fa-huwa yadullu ‘ala fasād ḍiduh wa-kaza izā dalla ‘ala fasād ṣai’ dalla ayḍan ‘ala ṣiḥat ḍiduh*”. Véase al-Qirqisānī, *Kitāb al-anwār*, v. 2, p. 393.

<sup>534</sup> Al-Qirqisānī, *Kitāb al-anwār*, v. 2, p. 393-.

<sup>535</sup> *Al-Wāḍiḥ*, v. 2, p. 117.

<sup>536</sup> “*al-istidlāl bi-fasād al-ṣai’ ‘ala ṣiḥat gayrih*”. *Al-Wāḍiḥ*, v. 2, p. 117: 7.

<sup>537</sup> *Al-Wāḍiḥ*, v. 2, p. 117: 6-7.



algo como falso implique la certeza de su contrario o viceversa. Por ejemplo, si se designa Zayd como ofensivo, eso no significa que se niegue su benevolencia, que es lo opuesto a la ofensa, puesto que puede ser ofensivo en un aspecto y benévolo en otro, ofensivo hacia su madre y benévolo hacia su padre. En cambio, si se afirma que algo es creado, eso significa, acorde con la razón y la intuición, que no puede ser increado. O, en otro sentido, no es posible que algo sea creado e increado a la vez. De este modo, todo pasa por la razón, que es el criterio definitivo, por lo que es preciso plantear cada caso individualmente y no podemos hacer generalizaciones sobre las sentencias aquí, sino que dejamos que lo explique la razón<sup>538</sup>.

Al-Qirgisānī transmitió esta norma de un filósofo mutakallim pero sin dar su nombre. También estaba de acuerdo con el uso de esta norma como argumento para el comentario, como se observa en el ejemplo que da de la ley canónica judía en el que aplica esta norma. Dice, por ejemplo, que hay dos medios para saber la llegada del nuevo mes: o bien la visión del novilunio o bien con el calendario judío. Si hubiera un indicio que demostrase que la forma de saber la llegada del mes nuevo a partir del calendario judío es incorrecta, se aceptaría la validez de la visión del novilunio, y el nuevo mes se consideraría a partir de la visión del novilunio. Pero también al revés. Es decir, si se encontrase un indicio que demostrase que la visión no es válida para saber la llegada del mes, se aceptaría que lo cierto es el calendario hebreo, de manera que para saber la llegada del nuevo mes, se consultaría el calendario.

Siempre y cuando las dos partes estén de acuerdo en que no existe una tercera vía. Si la hubiera, y estuviera, diciendo por ejemplo que para saber eso está la luna llena, se daría una situación en la que sería necesario corroborar la certeza de esta afirmación y a la vez confirmar la falsedad de los otros dos sistemas: demostrar la falsedad de la detección del nuevo mes por el calendario hebreo y la falsedad de la detección por la visión del novilunio. De modo que no es posible que la verdad se halle en más de una opción porque eso es contradictorio, según la opinión de al-Qirgisānī<sup>539</sup>.

---

<sup>538</sup> *Al-Wāḍih*, v. 2, p. 117.

<sup>539</sup> Al-Qirgisānī, *Kitāb al-anwār*, v. 2, p. 394; también al-Qirgisānī en su interpretación legal ha aplicado el silogismo a unas cuestiones dentro de la ley judía. véase por ejemplo *Kitāb al-anwār*, v. 4, p. 939.

- **Tercer elemento: la causa (*al-‘illa*); (*al-qiyās al-ʿadālī*).**

Otro elemento importante que fue transmitido de la lógica Estoica es el uso de la causa como argumento lógico<sup>540</sup>. La causa (= *al-‘illa*) desempeña un papel importante en la evaluación de la validez de un *qiyās*. Los mutakallimíes consideran que la causa es la razón convincente “*al-sabab al-muʿyīb*”, a partir de la cual se puede conocer y distinguir las pruebas verdaderas de las falsas. Esta evaluación se consigue a través de dos métodos; el primero es “la co-extensividad o la extensión” de la causa (*ʿard al-‘illa*)<sup>541</sup>; y el segundo es “la co-exclusividad” de la causa (*‘aks al-‘illa*). *ʿard al-‘illa* significa que, si hay una causa, habrá una sentencia que es resultado de aquella causa; mientras que, *‘aks al-‘illa* significa que, si no hay una causa, no habrá por consiguiente ninguna sentencia. Los alfaquíes, por ejemplo, usualmente ponen “*ʿard*”, que significa que “donde hay la *‘illa*” [el intoxicante efecto del vino, por ejemplo] hay una sentencia [*ḥukm*: que ha sido prohibido]; y *‘aks* “en donde no hay esta *‘illa*, donde no existe esta sentencia<sup>542</sup>.

Entre los mutakallimíes existían otros términos sinónimos de “*ʿard* y *‘aks*”, entre los cuales encontramos: “*dawarān al-‘illa*” (lit. la rotación de la causa)<sup>543</sup>, “*ʿarayān al-‘illa fil ma ‘lūl*” o “*‘iyrā al-‘illa fil-ma-‘lūl*” (poner la causa dentro del efecto)<sup>544</sup>. La última expresión fue utilizada frecuentemente entre los alfaquíes y los mutakallimíes, como por ejemplo Abū al-Huḍayl al-‘Allāf al-mu‘tazilī<sup>545</sup>, al-Aš‘arī<sup>546</sup>, Abū al-Ḥussayn al-Baṣrī<sup>547</sup>, al-Gazālī<sup>548</sup>, Ibn ‘Aqīl<sup>549</sup>, y por supuesto por al-Qirqisānī también, en su libro *Kitāb al-Anwār*<sup>550</sup>.

<sup>540</sup> Sobre este tema véase van Ess “The Logical Structure of Islamic Theology”, p. 40.

<sup>541</sup> Van Ess, “Disputationspraxis in der islamischen Theologie.”, pp. 42-45.

<sup>542</sup> Van Ess “The Logical Structure of Islamic Theology”, p. 39. Un buen resumen de los métodos del *qiyās* se encuentra en Kerr, Malcolm Hooper, “Islamic Reform, The Political And Legal Theories Of Muhammad Abduh And Rashid Rida”, *Journal of the Indian Law Institute*, 9: 3, 1967, (pp. 464-467), 466.

<sup>543</sup> Van Ess, Josef, *Die Erkenntnislehre des 'Adudaddin al-Ici: Übersetzung und Kommentar des ersten Buches seiner Mawaqif*, Steiner, Wiesbaden, 1966, pp. 384; idem, “The Logical Structure of Islamic Theology”, p. 39.

<sup>544</sup> Al-Našār, *Manāhiḡ Al-Baḥt ‘inda mufakkirī al-Islām*, p. 125.

<sup>545</sup> Van Ess “The Logical Structure of Islamic Theology”, p. 42.

<sup>546</sup> Ibn Fūrak, *Maqālāt al-Šayḡ Abī-l-Ḥasan al-Aš‘arī*, ‘Abd al-Raḥīm al-Sāyeḡ (ed.), p. 304.

<sup>547</sup> *Al-Mu‘tamad fi uṣūl al-fiqh*, v. 2, p. 1038: 18-.

<sup>548</sup> *Al-Mustaṣfā fi ‘ilm al-uṣūl*, ‘Abd al-Salām ‘Abd al-Šāfi (ed.), p. 315.

<sup>549</sup> Ibn ‘Aqīl, *al-Wāḍiḡ*, v. 1, p. 43: 1-5.

<sup>550</sup> Al-Qirqisānī, *Kitāb al-anwār*, v. 1, p. 83; v. 2, pp. 353, 358 y 363.

También el método “*’iyrā’ al-’illa fil-ma-’lūl*” fue nombrado por Sa’adia Gaón como “*qiyās al-’yadalīyyin*” (lit. la analogía de los dialécticos) y *al-burhān al-mantiqī* (el argumento que se basa en la lógica)<sup>551</sup>. Para al-Qirqisānī, *ṭard* y *’arayān*, que aparecen en la fuente de Ibn ‘Aqīl, son términos sinónimos. De hecho, al-Qirqisānī trata del *ṭard* como parte del *’arayān* o *’iyrā’ al-’illa fil-ma-’lūl*, “Poner la causa dentro del efecto”<sup>552</sup>.

Como dice al-Qirqisānī, el método de *’iyrā’ al-’illa fil-ma-’lūl* era considerado por los mutakallimīs, sin divergencias, como el origen de la analogía, la cual consiste en la obtención de verdades por uso de la razón<sup>553</sup>. Para al-Qirqisānī el significado de este método es el siguiente: si hay una cuestión sobre la que se ha emitido una sentencia concreta, porque dicha cuestión presenta una causa efectiva concreta; entonces, se debe emitir la misma sentencia sobre cualquier cuestión que presente la misma causa efectiva que aquella primera cuestión, incluso si muestran discordancias en otros aspectos, puesto que esa concordancia en concreto les hace partícipes de una misma sentencia.

Este mismo concepto de *’iyrā’ al-’illa fil-ma-’lūl* lo podemos ver en el libro *al-Wāḍiḥ* de Ibn ‘Aqīl. Lo sorprendente es que la semejanza entre la fuente de Ibn ‘Aqīl y la de al-Qirqisānī no se limita al significado de esta noción, sino que muestran un parecido literal. El texto de al-Qirqisānī dice: “*ya’ību, ’idā ḥukima li-šay’in ’aw ’alā šay’in bi-ḥukmin min ’a’li ’illatin fī-hi, ’an yuḥkima li-kulli mā fī-hi tilka l-’illati bi-miṭli dālika l-ḥukmi wa-’in ’iḥtalafat ’aḥkāmu-hā wa-’ilalu-humā min wuḥūhin ’uḥrā li-’anna ’iḥilāfi-himā min ḥaytu ’iḥtalafā lā yamna’u-humā min al-ittifāq fī l-’illati l-latī la-hā wa-min ’a’li-hā ḥukima l-’aḥadi-himā bi-dālika l-ḥukm*”<sup>554</sup>. Y en el libro *al-Wāḍiḥ* de Ibn ‘Aqīl pone: “*ya’ību, ’idā ḥukima li-šay’in ’aw ’alā šay’in bi-ḥukmin min ’a’li ’illatin fī-hi, ’an yuḥkima li-kulli mā fī-hi tilka l-’illati bi-miṭli dālika l-ḥukmi wa-’in ’iḥtalafat ’aḥkāmu-hā wa-’ilalu-humā min wuḥūhin ’uḥrā li-’anna ’iḥilāfi-himā min ḥaytu ’iḥtalafā lā yamna’u-humā min al-ittifāq fī l-’illati l-latī la-hā wa-min ’a’li-hā ḥukima l-’aḥadi-himā bi-dālika l-ḥukm*”<sup>555</sup>.

Como vemos ahora los textos de ambos autores son iguales. Y si investigamos más sobre esta cuestión encontramos que hay más textos compartidos (casi son iguales)

<sup>551</sup> Al-Qirqisānī, *Kitāb al-anwār*, v. 1, pp. 83 y 92.

<sup>552</sup> Van Ess “The Logical Structure of Islamic Theology”, p. 40.

<sup>553</sup> Al-Qirqisānī, *Kitāb al-anwār*, v. 2, p. 353: 8-9.

<sup>554</sup> Al-Qirqisānī, *Kitāb al-anwār*, v. 2, p. 358; Vajda, “Études sur Qirqisānī III”, p. 70.

<sup>555</sup> Ibn ‘Aqīl, *al-Wāḍiḥ*, v. 2, p. 43: 2-7.

entre Ibn ‘Aqīl y al-Qirqisānī que tratan también del mismo tema, es decir la dialéctica<sup>556</sup>. Quizás que, el autor original de dichos textos quizás fuera un mu‘tazilī. Porque el siglo IX. d. C sobre todo en Bagdad fue testigo de los llamados librepensadores (se refiere a los racionalistas de los mutakallimīs) y de un renacimiento dialéctico dentro del mundo judío-musulmán en varios ámbitos: La teología, la jurisprudencia, la dialéctica, los técnicos de discusiones, la gramática, la ley, etc. De los libros teológicos más importantes que trataban el tema de la dialéctica en aquella época fue “*un libro sobre la dialéctica*” (=Kitāb fī-l- yadal) del mu‘tazilī Ibn al-Rāwendī (m. 864, d. C), el cual fue considerado uno de los famosos racionalistas de la teología islámica que destacaron del estudio del tema de la dialéctica<sup>557</sup>. La habilidad dialéctica de Ibn al-Rāwendī tuvo una reacción en la filosofía del Fārābī, quien escribió un libro para refutar a la herética de Ibn al-Rāwendī: “*Fi-l-radd ‘ala ibn al-Rāwendī fīl-yadal*”, siguiendo el enfoque interpretativo de la filosofía de Aristóteles<sup>558</sup>.

En un estudio breve sobre la disputa/dialéctica, Larry Miller ha llegado a la conclusión de que, aunque el libro del yadal de Ibn al-Rāwendī no ha sobrevivido, nosotros podemos conocer las ideas teológicas y filosóficas de este libro a través de las fuentes de la dialéctica que nos llegaron en los siglos posteriores, como las obras de Abū al-Qāsim al- Ka‘bī al-Balḥī<sup>559</sup>, al-Aṣ‘arī, al-Qirqisānī, al-Makdisī, el autor de *Kitāb naqd an-naṭr* del siglo X<sup>560</sup> y Ibn ‘Aqīl del siglo XI<sup>561</sup>. Por lo tanto, las fuentes comunes de la dialéctica de al-Qirqisānī y Ibn ‘Aqīl puede que se remonten al siglo IX o a la primera parte del siglo X. d. C.

Van Ess ha propuesto algo parecido, también pensando en la posibilidad de que el libro del yadal de Ibn al-Rāwendī fuera la fuente original de las ideas de la dialéctica que se

<sup>556</sup> George Maqdisi ha indicado a dichos textos en su artículo. Véase Maqdisi, “Dialectic and Disputation”, pp. 200-206; véase también Vajda, Georges, “Études sur Qirqisānī V”, 122, *Revue des Études Juives Historia Judaica*, 1963, (pp. 7-74).

<sup>557</sup> Maqdisi, “Dialectic and disputation”, p. 204; Para Ibn al-Rāwandī véase Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur. Supplement*, v. 1, (pp. 340-341;) y Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums* v. 1, (pp. 620-621); Kraus, Paul, “Ibn al-Rāwandī”, en *Encyclopaedia of Islam*, 2ª ed., P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel - W.P. Heinrichs (eds.), Leiden: E. J. Brill, v. 3, 1971, (pp. 905-906); y Van Ess, Josef, “Ibn al-Rēwandī, or the making of an image”, *al-Abḥāt*, 27, 1978/9, (pp. 5-26).

<sup>558</sup> Stroumsa, Sarah, *Freethinkers of Medieval Islam: Ibn al-Rāwandī, Abū Bakr al-Rāzī, and Their Impact on Islamic Thought*, Leiden, Boston, Köln: Brill, 1999, p. 187.

<sup>559</sup> Al-Balḥī escribió una refutación contra las ideas teológicas de *Kitāb al-yadal* de Ibn al-Rāwandī: “*Kitāb Iṣlāḥ yāḥālīt Ibn al- Rāwendī*”. Véase Stroumsa, *Freethinkers of Medieval Islam*, p. 182.

<sup>560</sup> Stroumsa, *Freethinkers of Medieval Islam*, p. 182.

<sup>561</sup> Maqdisi, “Dialectic and Disputation”, p. 205; También, algunas de las cuestiones de la dialéctica que tratamos en este trabajo se encuentran en Al-Zarkaṣī, *Kitāb al-Baḥr al-muḥīṭ fī uṣūl al-fiqh*, ‘Abd al-Sattār Abū Giddah (ed.), v. 5, pp. 308-317: La distención (=al-farq), pp.333-344: la oposición (mu‘āraḍa), pp. 352-355: la derrota (=inquitā‘) y pp. 364-366: la cuestión (sū‘āl) y la respuesta (yāwāb).

encuentran en los texto semejantes que están en *Kitāb al-Anwār* de Qirqisānī y *Kitāb al-Wāḍiḥ* de Ibn ‘Aqīl. Dichos autores, en sus maneras de discutir, se asemejan a la de Ibn al-Rāwendī y parece que ellos le hubieran imitado<sup>562</sup>. Ibn ‘Aqīl, a pesar de que era *ḥanbalī*, es decir, conservador con respecto a la mantención de la tradición profética (*sunna*) como una fuente sagrada igual que al Corán, fue influido sin embargo por el pensamiento racional de los doctores mu‘tazillies y mutakallimies<sup>563</sup>. Por ejemplo, aparte de Ibn al-Rāwendī, quien fue citado tanto en *Kitāb al-Wāḍiḥ*<sup>564</sup> como en *Kitāb al-Funūn*, Ibn ‘Aqīl estaba familiarizado también con más obras de la dialéctica de otros autores mu‘tazillies de los siglos IX-X, como las de ‘Alī b. ‘Isā b. ‘Alī an-Naḥwī, conocido en otras fuentes también como Abū al-Ḥassan al-Rummānī al-’Iḥšīdī o al-Warrāq al-mu‘tazilī (889-994, d. C)<sup>565</sup>.

Por otro lado, también S. Stroumsa piensa que probablemente la fuente de la dialéctica de al-Aš‘arī fue utilizada por al-Qirqisānī debido a la gran semejanza entre ambos autores al tratar algunas cuestiones teológicas, por ejemplo, el tema del antropomorfismo de Dios y otros aspectos, sobre todo los modales de la dialéctica (*‘ādāb al-ḡadal*)<sup>566</sup>. Esto podría significar que el libro de al-Aš‘arī fue una fuente utilizada por el propio al-Qirqisānī<sup>567</sup> (y por lo tanto, por Ibn ‘Aqīl también).

Es más, también el propio al-Aš‘arī estuvo muy familiarizado con el pensamiento teológico de los doctores de la escuela mu‘tazilī, y tal vez haya transmitido esas ideas dialécticas de dicha escuela. Tal y como nos informa Ḥ. Gurāba, en los primeros años de la vida académica de al-Aš‘arī, este fue parte de los mu‘tazilies; de hecho, estudió

<sup>562</sup> Stroumsa, *Freethinkers of Medieval Islam*, p. 182.

<sup>563</sup> Para tener más detalles sobre los maestros mu‘tazilies de Ibn ‘Aqīl en el ámbito teológico véase nota 99 del primer capítulo de la primera parte de la tesis.

<sup>564</sup> *Al-Wāḍiḥ*, v. 4: sección 2, p. 53: 12.

<sup>565</sup> Maqḍisī, “Dialectic and disputation”, p. 205.

<sup>566</sup> ‘Ādāb al-ḡadal significa el comportamiento del controversista durante la disputa con otro. Y se considera también como técnico y la clave de la disputa. Esta idea se encuentra en más de una fuente y el propósito es orientar es orientar la controversia para entrar en una discusión dialéctica con otro. En realidad son cosas en primer lugar morales. De hecho, son consejos que invocan a la moralidad del controversista: respetar a la otra opinión; no pararle cuando hable; ni siquiera discutirle cuando esté en la ira; los miembros de la dialéctica tendrán que disputar entre sí sin intolerancia. También, tienes que escuchar con atención a lo que opine tu adversario durante la disputa, y ten cuidado de subestimar al adversario y el objeto de la disputa tiene que ser autentico, es decir: mostrar y distinguir entre la verdad y la falsedad. Véase al-Qirqisānī, *Kitāb al-anwār*, v. 2, pp. 488: 16-18 y 493: 3; Ibn ‘Aqīl, *al-Wāḍiḥ*, v. 2, pp. 143-144; *Kitāb naqd an-naṭr*, Ṭāḥā Ḥusayn - ‘Abd al-Ḥamīd al-‘Abbādī (eds.), pp. 128-136; Ibn Fūrak, *Muḡarrad maqālāt al-Aš‘arī*, Daniel Gimaret (ed.), pp. 317-321; Huart, *Le livre de la création*, v. 1, p. 51: 16 (texto árabe); Stroumsa, *Freethinkers of Medieval Islam*, pp. 174-175 y 184.

<sup>567</sup> Véase Stroumsa *Freethinkers of Medieval Islam*, p. 182 y n 50. También, se puede hacer una comparación entre la fuente de la dialéctica de al-Qirqisānī, *Kitāb al-Anwār*, v. 2, pp. 470-494 con la de Ibn Fūrak *Muḡarrad maqālāt al-Aš‘arī*, Daniel Gimaret (ed.), pp. 292-297, 300-302, 305-308 y 316-321.

muy bien el pensamiento teológico de esta doctrina, bajo la mano de su maestro Abū ‘Alī al-Ġubbā’ī, el jefe de la escuela mu‘tazilí de Basora en aquellos tiempos, y siguió siendo parte de esta doctrina hasta que alcanzó un nivel muy alto, gracias a su maestro al-Ġubbā’ī, quien le autorizó posteriormente a ocupar su lugar en muchos debates teológicos (*munāẓarāt kalāmyya*). Hasta los 40 años escribió muchos libros para apoyar las ideas teológicas de los mu‘tazilíes, pero luego abandonó esta doctrina<sup>568</sup>; quizás se deba a que al-Qirḡisānī fue contemporáneo de al-Aṣ‘arī, y puede que el primero hubiera tomado aquellos textos que tratan de la dialéctica como fuente del segundo<sup>569</sup>.

Volviendo al tema de la causa efectiva, a raíz de la cual se genera la analogía, observamos que según al-Qirḡisānī no todas las causas efectivas son válidas para aplicar el método de la analogía y extraer verdades y conocimientos; hay causas inválidas (*‘ilall fāsida*) y causas válidas (*‘ilall ṣaḥīḥa*). Al-Qirḡisānī opinaba que la distinción entre las causas válidas y las inválidas se da “por su co-extensividad o extensión” (*bi-ṭardi-hā*), “su flujo; o Poner la causa dentro del efecto” (*ḡarayāni-hā*). Es decir, que es necesario detenerse hasta que aparezca un indicio de la validez de la causa, o de su invalidez. De modo que hay que analizar la causa y comprobar si se encuentra en más de una cuestión para darla por válida. De esta manera, la sentencia que emana de una de estas cuestiones será la misma que habrá que aplicar al resto de cuestiones que la compartan.

Igualmente, si se emite una sentencia sobre una cuestión concreta por contener una determinada causa, y al observar otras cuestiones comprobamos que carecen de dicha causa, entonces se puede afirmar que se trata de una causa inválida, que no es apta para formular una analogía a partir de ella, ni tampoco permitirá extraer verdades ni

<sup>568</sup>Gurāba, *al-Aṣ‘arī, Abū l-Ḥasan*, p. 61.

<sup>569</sup>Más aún, hay mucha semejanza intelectual entre el pensamiento teológico de ambos autores, además de la metodología legal. Al-Aṣ‘arī, por ejemplo, escribió un libro sobre el método de la analogía como método interpretativo del texto sagrado y le ha dado el nombre: “*kitāb al-qiyyās*”; otro sobre el método del esfuerzo personal “*Kitāb al-iṭṭihād*”; y dos más, uno sobre los modales de la dialéctica (*Kitāb ‘ādāb al-ḡadal*) y el otro sobre la importancia de la especulación racional en la interpretación legal: “*al-ḡaṭ ‘ala l-baḡṭ*”. También al-Aṣ‘arī cuando era mu‘tazilí criticaba mucho a algunos seguidores de la escuela Ḥanbalí en Iraq debido a su rechazo al uso de la razón y la deducción en algunas cuestiones teológicas. Para ellos el uso de la especulación racional (*naẓar/ baḡṭ*) en la parte teológica es una herejía ya que no se encuentra algo parecido en la época de nuestro profeta, ni siquiera en la de sus seguidores contemporáneos a él. Sin embargo, al-Aṣ‘arī por el contrario, apoyaba mucho al uso de este método, de la razón y la analogía en todas las cuestiones que no hayan sido tratadas en las fuentes legales de la ley islámica. Esta es la misma metodología que utilizaba al-Qirḡisānī en sus obras teológicas y legales, apoyando mucho al uso de la deducción y la especulación racional, así como la analogía en la ley judía para interpretar los textos sagrados y poder extraer normas legales de la biblia, por lo tanto su crítica estaba dirigida a algunos Rabanitas entre estos Saa’dia Gaón, a quienes no les interesaba mucho basarse en el método de la analogía para la interpretación bíblica. Véase Gurāba, *al-Aṣ‘arī, Abū l-Ḥasan*, pp. 76-78; Al-Qirḡisānī, *Kitāb al-anwār*, v. 1, pp. 64-111.

conocimientos (*istiḥrāy al-ḥaqā'iq wal-ma'ārif*)<sup>570</sup>. Se trata de un argumento que encontramos también en fuentes islámicas, como por ejemplo en al-Aṣ'arī<sup>571</sup>, en Abū al-Ḥussayn al-Baṣrī<sup>572</sup>, en al-Gazālī<sup>573</sup> y como consecuencia también en Ibn 'Aqīl<sup>574</sup>.

Para clarificar su exposición, al-Qirḡisānī propone un ejemplo, que es el mismo que ofrece la fuente de al-Aṣ'arī<sup>575</sup> y de Ibn 'Aqīl<sup>576</sup>. Sostiene que un ejemplo de “co-extensividad o extensión de la causa” (*tard al-'illa*) sería el siguiente: si un hombre sostiene que la causa de que un cuerpo se mueva (=dinámico?) es el hecho de que sea un cuerpo, para validar esa causa debemos buscar el alcance de su influencia. ¿Acaso todos los cuerpos se mueven necesariamente? Si la causa fuese válida, todos los cuerpos deberían moverse. En el momento en que observamos que no todos los cuerpos se mueven, nos percatamos de que se trataba de una causa inválida, y que el movimiento no era causado por su condición de cuerpo sino por otra causa. En cambio, si alguien afirma: “se mueve por otra causa, que es la de ser impulsado (dinámico)”<sup>577</sup>. De acuerdo con su afirmación, todas las cosas que tienen impulso, necesariamente se mueven. Siguiendo este argumento, rechazamos la causa anterior y observamos que la que da es la causa válida<sup>578</sup>. En definitiva, “la coextensividad o extensión de la causa” es el método con el que se conoce la validez o invalidez de la causa<sup>579</sup>.

<sup>570</sup> *Kitāb al-anwār*, v. 2, p. 358-.

<sup>571</sup> Ibn Fūrak, *Maqālāt al-Šayḥ Abī-l-Ḥasan al-Aṣ'arī*, 'Abd al-Raḥīm al-Sāyeḥ (ed.), p. 304.

<sup>572</sup> Véase *Al-Mu'tamad fī uṣūl al-fiqh*, v. 2, p. 1038: 18- 27.

<sup>573</sup> Véase *al-Mustaṣfá fī 'ilm al-uṣūl*, 'Abd al-Salām 'Abd al-Šāfi (ed.), p. 315: 19-23.

<sup>574</sup> *Al-Wāḍiḥ*, v. 3, p. 152.

<sup>575</sup> Ibn Fūrak, *Maqālāt al-Šayḥ Abī-l-Ḥasan al-Aṣ'arī*, 'Abd al-Raḥīm al-Sāyeḥ (ed.), p. 304.

<sup>576</sup> *Al-Wāḍiḥ*, v. 2, pp. 45-46.

<sup>577</sup> Elegimos “impulso” para la traducción de *ḥaraka*, en su acepción: “Fuerza que hace moverse a un cuerpo”. Puesto que la primera traducción de *ḥaraka*, que es “movimiento”, significa tanto la acción como el efecto de mover y no aclara el sentido de la frase. Otra opción desestimada es la de “movilidad”, que es la cualidad de movable, es decir: “Que por sí puede moverse, o es capaz de recibir movimiento por ajeno impulso”, lo cual no implica el movimiento del cuerpo sino su capacidad.

<sup>578</sup> *Kitāb al-anwār*, v. 2, p. 359: 4-9.

<sup>579</sup> Ibn 'Aqīl, *al-Wāḍiḥ*, v. 3, p. 152.

### **3. TERCERA PARTE: APÉNDICE DOCUMENTAL**



### 3.1. Introducción

Esta parte incluye la edición y comentario de fragmentos de obras de distintos autores, algunos identificados y otros anónimos. Varios de los manuscritos originales han sido previamente editados y publicados, pero el resto son textos inéditos procedentes de las colecciones de la British Library y de la Cambridge University Library.

- Fragmentos publicados: entre los fragmentos ya publicados se encuentran textos de Sa'adia Gaón ya editados por Moshe Zucker en dos libros: *Saadya's commentary on Genesis* y *Rav Saadya Gaon's Translation of the Torah*. En el segundo capítulo de la primera parte de mi tesis he analizado varios fragmentos de dichas obras por lo que aquí me voy a limitar a reproducir la edición de Zucker y añadir una transcripción al alfabeto árabe para facilitar su lectura a los investigadores menos familiarizados con el alfabeto hebreo.
- Respecto a los fragmentos inéditos, tenemos tres documentos escritos en judeo-árabe. Estos documentos tratan de los mismos temas filosóficos que hemos indicado anteriormente en las primeras dos partes de la tesis, es decir la epistemología, especialmente en lo referido a las fuentes del conocimiento. El primer documento consiste en algunos fragmentos de *Kitāb al-Riyāḍ* de al-Qirqisānī. El segundo y el tercer son documentos de autores racionalistas anónimos. En el primer documento, al-Qirqisānī intentó describir y explicar algunas cuestiones astrológicas así como describir el arca de Noé a través de las fuentes del conocimiento. En este documento se aprecia la influencia mu'tazilí en el pensamiento de al-Qirqisānī. El segundo texto trata de cómo se consigue el conocimiento de Dios y de las diferencias que han tenido lugar entre los mutakallimíes sobre esta cuestión. El tercer fragmento trata sobre la importancia que tiene el conocimiento demostrativo para conocer las cosas ocultas y su importancia también para las exégesis bíblicas.

Para analizar cada uno de dichos textos voy a utilizar el siguiente sistema: Haré, en primer lugar, una descripción de los fragmentos; al que seguirá un resumen de los contenidos y, finalmente, un anexo en el que se puede encontrar la edición del texto original en judeo-árabe seguida de la transcripción al alfabeto árabe.

### 3.1.1. Fragmentos originales de Sa'adia Gaón editados por Moshe Zucker

- **Anexo 1:** Moshe Zucker, edición de la introducción al Comentario de Génesis de Sa'adia Gaón.

#### A. Texto original:

ואקול אני וקפת עלי אנה מע שרף מנזלתה וגלאלתה ליס הו גמיע חגה אללה עלי עבאדה ולא הדאיה אלמנצוב לה פי כדמתה בל לה עלינא אצלן אכראן מן אלעלם אחדהמא מקדם קבל הדא אלכתאב ואלאכר מוכר בעדה. פאמא אלמקדם קבלה פהו אלעלם אלעקלי אלמכון פי גמיע אלפכור אלסלימה מן אלאפאת אלטאהר מנהא באלאסוא ואמא אלדי בעדה פהו אלעלם אלמאתור מן רסל אללה ואנביאה אלמצדק נקלה באעלאם אלאכבאר אלצאדק[ה]. פהדה אל ג מואד אעני אלעלם אלמעקול ואלמנצוץ ואלמנקול באגתמאעהא יתם ללנאטקין. אמא בעד חמד אללה ואלרצאיה עליה פאן אלעקול ואן חצל מחץ כל מוגוד וקאמת פיהא מפרדאת אלמחסוס פאנהא אנמא מחצת דלך מן מרכבאת בסטתהא באלתמיז ושכצתה מן מולפאת חלתהא בתחריר. ואמא אלעלם אלאול אלדי הו עלם אלחואס פאנמא יתצל באלאשיא אלמולפה פאדא הי חצלת לה וצעהא בין ידי אלעם אל ב פחלהא ומייזתהא פוגד כל ואחד מנהא מרכבא מן מעאני כתירה. ומע אלגנא ען וציע אלמתאל למא וצפתה לשהאדה אלנאטקין בה לא אדע אן אמתל ואקול כחאסה בצר לאקת כתאבא לקאא ואחדא פחצל לה חצולא ואחדה אנה כתאב תם תקבל אליה קוה אלעקל פתמיזה פתחרר להא אן נפס אלכתאבה אלתי בהא סמי דלך אלשי כתאבא הי [שי] ערץ [ו] אן ההנא שיא חאמל להא יקאל לה גוהרא. תם לוקוע אלבצר עלי אקטאר מתנאהיה ואבעאד מחצורה יקצי אלעקל באן פי אלכתאב שיא [י]קאל לה כם. ולשעורה איצא פיה באלואן מכתלפה וסאיר אלאקואל אלמתגירה יחכם אלעקל באן פיה שיא יקאל לה כיף. ומתל דלך יקצי פי סאיר אלמקאל אלמרכב עלי אלגוהר אן אלחואס ועלי אנהא תגדה וגודא ואחדא פהו יעתמל פי צנעה אלחל אלמנטקיה פחלה ויחצל כל מעני מנה עלי הדא פיעלם אן מעני ואחדא שאיע פי אשכאץ שתי כמא אן אלביאץ שאיע פי אלתלג ואלחגר ואלאנסאן ואלקטן ומא אשבה דלך כמא אן יערף אן שכצא ואחדא מגתמעה פיה מעאני כתירה. ולעלה אן יכון ללעקל הדא אלמעמל אעני אן ימיז בין מא גמעתי אלחואס געל אלמוגוד ללאשיא תבארך ותעאלי וגדנאה עלי תאליף ותרקיב. ואיצא לעלה אן תדל אלמולפאת ואלמרכבאת עלי אן להא מולפא מרכבא. ואיצא לתכון | אלמעאני גמיעא

מחתאג בעצהא אלי בעץ. פאלהדה אל ג וגוה ולמא הו אעלי מנהא מן חכמתה צמן כל מוגוד אלתאליף ואלתרכיב. והדה אל ג עלל עלי אן אלכואטר תחטרהא ואלעקול תחצרהא פאן אלכתב אלתנזיליה תפצח בהא אד יקול פי בעצהא למען יראו וידעו וישכילו יחדו כי יי עשתה זאת וקדוש ישראל בראה. ותרגמתה לכי ירו אלנאטקין דלך פיעמלו ויתבתו ויעקלו אגמעין אן קדרה אללה צנעת דלך וקדוס אסראיל כלקהא. הדא אלתעליל באעתמאל אלעקל ויקול איצא למען ידעו ממזרח שמש וממערבה כי אפס בלעדי אני יהוה ואין עוד<sup>580</sup>. ותרגמתה לכי יערפו מן משרק אלשמס ומגרבה אנה לים גירי אנה אללה לא סואי. הדא אלתעליל באלתאטיר עלי אלמאתור ויקל אלחכים [איצ]א ראה זה מצאתי, אמרה קהלת: אחת לאחת למצוא חשבון<sup>581</sup>. ותרגמה יקול אלגאמע אעני וגדת אלאשיא תחתאג כל ואחד אלי אלאכר ליגד דלך אלפכר ויחצלה. הדא אלתעליל בפאקה כל מוגוד בעץ אלי בעץ. פלמא כאן פי תאליף אלאשיא הדה אל ג אצול מן אלחכמה אכרג אלחכים עז וגל גמיע מא אטהרה ללנאטקין ממא בראה מולפא ומרכבא וענד חאגה אלכל אלי אלתאליף וקואמה בה לא פרק בין קואם אלגז אלצגיר מנה באלכביר ובין קואם אלגז אלכביר מנה באלצגיר אד אלכל מולף ואחד בתאליף ואחד. וכמא ישהד מן אלחיואן אן אעצאא עטימה פיה לא קואם להא אלא באעצא צגירה פי אלמקדאר. וכדלך אלנבאת איצא. וכמא אן אגדא אלפלך ואגדא אלארץ בעצהא יקום בבעץ וכאלמכאן לה וגעל מא יקול פי כתבה אן אגתמאעהם יקימהא באמרה כמא קאל קורא אני אליהם יעמדו יחדיו. ובלג אמר אחכאם אלתאליף מן אגזא אלמחייט אלאעטם ומרכזה אלי אן וצל אלי אגזא אלאלאת אלתי תצנע בהא אלצנאיע פצאר קואם אלאלה אלעטימה מנהא באלצגירה אולא פלן תתבת אלצנאיע וכמא וצפת אלכתב ען אלצנאיע וחרשים המה מאדם יתקבצו כלם יעמדו<sup>582</sup>. ובעד מא וצפנא אן אלמחוסוסאט כלהא לא תתבת אלא בתאליף אד הי חלת באפעאל אצמחלת פבאל[א]חרי אן תכון אלמעלומאט ... אד כאן כל מעלום פאנמא הו מחמול עלי אלמחוסוס כמא אן לא סביל אלי אלתאני אלא באלאול. וקד צרב אללה גל גלאלה מתלא ללחגג אלצאדקה אנהא לא בד להא מן תאליף מתל אלנבאת אלדי ינבת בחרכה מן אלעלו והיגאן בכאר מן אלארץ וארתקאיה ואנעכאסה עליהא וקבולהא לה פיכון מן איתךאף אלגמיע נבת אלנבאת ודאך קולה הרעיפו שמיים ממעל ושחקים יזלו צדק. תפתח ארץ ויפרו ישע |וצדקה תצמיח יחד אני יי בראתיו<sup>583</sup>. פקלה

<sup>580</sup> Is, 45: 6

<sup>581</sup> Ecl, 7: 25.

<sup>582</sup> Is, 44: 11.

<sup>583</sup> Is, 45: 8.

הרעיפו שמיע ממעל יומי אלי אלחרכה אלתי תאתי מן גהת אלתאתיר פתתיר אלבכאר. וקולה ושחקים יזלו צדק ישיר בה אלי אדראר מא אסתחאל מנה אלי אלמאייה עלי אלארץ והטלה. וקולה תפתח ארץ יריד בה תלקי אלארץ לה וקבולהא פאן אלגמיע יכון סבב לנבאת כמא קאל תצמיח ולמא כאן גרצה פי הדה אלאיאת ליס הו נפס אלמטר ואנמא הו אלברהאן ואלחגה אלדי לא יתבין אלא מולפא מן מקדמאת כתירה געל מא יהטל אלשואהק באלתמתיל עדלא בקולה יזלו צדק. ינב[ת] מן אלארץ באלתכליץ בקלה וצדקה חצמיח. וקלה יחד יעני אגתמאע כל צא וצף וקלה אני יי בראתיו יקצד בה אנה תסבח רסם אלברהאן תצח מולפה תלויח בתאליף אלחגה ואלדליל פצח בדלך בגיר מתל אן אלעדל ואלצחה אנמא יתבתאן מן אקואל מגתמעה אד קאל משפטי יי אמת צדקו יחדיו אחכאם אללה חק תעמל אגמעון. והדא אלאגתמאע הו תאליף אל ה מעאני אלתי קדמהא קבל דלך משיבת נפש ודאך מא לא תתצל בה אלחואס פתצטר אלנפד אלי אלשעור בה ומחכימת פתי ודאר מא תשהד בה אלעקול אלסלימה מן אלאפאת. ומשמתי לב והו מא יסכן אליה אלקלב מן צחה אלמקדמאת ואלנתאיג. ומאירת עינים והו ציא אלכלאם בארתפאע אלשבה אנה וזואלהא. ועומדת לעד והו תיבאת אלקול ענד ורוד אלמטאען עליה ואלמעארצאת פלא ינתקץ פיתבין אלחק חנינד בתאליף הדה אל ה אצול ואגתמאעהא כמא קאל אמת צדקו יחדו פסבחהן כיף סבל אלרשד. ואנמא אוגבת אן אגעל שרף אלתאליף מקדמא פי תפסיר הדא אלכתאב עלי כל קול לילא יטן אן תאליף אלכ[לאם] אנמא הו תחסין ותנמיה פקט בל הו כרסום אלכליקה וטבעהא עלי מא קדמת ושרחת. ולילא יתהאין איצא באלנכתה אליסירה מן גמלה קול פאנהא קד יכון לא קואם לגמיע דלך אלקול אלא בהא.<sup>584</sup>

#### B. Transcripción del manuscrito original al alfabeto árabe:

وأقول اني وقفت على انه مع شرف منزلته وجلالته ليس هو جميع حجة الله على عباده ولا هداية المنصوب له في خدمته بل له علينا اعلان آخرا من العلم احدهما مُقَدَّم قبل هذا الكتاب والآخر مؤخر بعده. فأما المقدم قبله فهو العلم العقلي المكوّن في جميع الفكور السليمة من الافات الظاهر منها بالسواء، واما الذي بعده فهو العلم المأثور من رُسل الله وانبيائه المصدّق نقله بعلم الأخبار الصادق[ة]. فهذه الثلاث مواد اعني العلم المعقول والمنصوص والمنقول بإجتماعها يتم للناطقين. أما بعد حمد الله والرضاية عليه فإن العقول وان حصل لها محض كل موجود وقامت فيها مفردات المحسوس فإنها إنما محضت ذلك من مركبات بسطتها بالتمييز وشخصته من مولفات حلتها

<sup>584</sup> Zucker, *Saadya's commentary on Genesis*, pp. 5: 6 - 7: 23.

بتحرير. وأما العلم الأول الذي هو علم الحواس فإنما يتصل بالاشياء المولفة فاذا هي حصلت له وضعها بين يدي العلم الثاني فحلها ومييزها فوجد كل واحد منها مركبا من معنى كثيرة. ومع الغنا عن وضع المثال لما وصفته لشهادة الناطقين به لا ادع ان امثله واقول كحاسة بصر لاقت كتابا لقاءً واحدا فحصل حصولا واحدا انه كتابا ثم تقبل اليه قوة العقول فتميزه فتحرر لها ان نفس الكتابة التي بها سمي ذلك الشئ كتابا هي [شي] عرض [و] ان ههنا شيئا حامل لها يقال له جوهرأ ثم لوقوع البصر على اقطار متناهية وابعاد محصورة يقضي العقل بأن في الكتاب شيئا [ي]قال له كم. ولشعوره ايضا فيه بألوان مختلفة وسائر الاقوال المتغيرة يحكم العقل بأن فيه شيئا يقال له كيف. ومثل ذلك يقضي في سائر المقال المركب على الجوهر ان الحواس وعلى انها تجده وجودا واحدا فهو يعتمله في صنعة الحل المنطقية فيحله ويحصل كل معنى منه على هذا فيعلم ان معنى واحدا شائع في اشخاص شتى كما ان البياض شائع في الثلج والحجر والانسان والقطن وما اشبه ذلك كما يعرف ان شخصا واحدا مجتمعة فيه معاني كثيرة. والعلة ان يكون للعقل هذا المعمل اعني ان يميز<sup>585</sup> بين ما جمعته الحواس جعل الموجود للاشياء تبارك وتعالى وجدناه على تأليف وتركيب. وايضا لعله ان تدل المولفات والمركبات على ان لها مولفا مركب. وايضا لتكون المعاني جمعا محتاج بعضها الى بعض. فلهذه الثلاثة وجوه ولما هو اعلى منها من حكمته ضمن كل موجود التأليف والتركيب. وهذه الثلاث علل على ان الخواطر تحظرها والعقول تحصرها فان الكتب التنزيلية تفصح بها اذ يقول في بعضها لمعنן יראון וידעו וישמו וישכילו יחדו כי יד יי עשתה זאת וקדוש ישראל בראה. وترجمته لكي يرو الناطقين ذلك فيعملوا ويتبينوا ويعقلوا اجمعين ان قدرة الله صنعت ذلك وقدوس اسرائيل خلقها. هذا التعليل باعتماد العقل، ويقول ايضا لمعنן ידעו ממזרח שמש וממערבה כי אפס בלעדי אני יהוה ואין עוד<sup>586</sup>. وترجمته لكي يعرف من مشرق الشمس ومغربها انه ليس غيري انا الله لا سواي. هذا التعليل بالتأثير على الماثور ، ويقول الحكيم [ايضاً] ראה זה מצאתי, אמרה קהלת: אחת לאחת למצוא חשבון<sup>587</sup> وترجمته يقول الجامع اني وجدت الاشياء تحتاج كل واحد الى الكثير ليجد ذلك الفكر ويحصله. هذا التعليل بفاقة كل موجود بعض الى بعض. فلما كان في تأليف الاشياء هذه الثلاث اصول من الحكمة اخرج الحكيم عز وجل جميع ما اظهره للناطقين مما براه مولفا ومركبا، وعند حاجة الكل الى التأليف وقوامه به لا فرق بين قوام الجزء الصغير منه بالكبير وبين قوام الجزء الكبير منه بالصغير اذ الكل مولفا واحدا بتأليف واحد. وكما يشهد من الحيوان ان اعضاء عظيمة فيه لا قوام لها الا بعضاً صغيرة في المقدار. وكذلك النبات ايضا. وكما ان اجزاء الفلك واجزاء الارض بعضها يقوم ببعض وكالمكان له

<sup>585</sup> O “يبين”.

<sup>586</sup> Is, 45: 6.

<sup>587</sup> Ecl, 7: 25.

وعلى ما يقول في كتبه اجتماعهم يقيمها بامرهم كما قال كوراء אני אליהם יעמדו יחדיו . وبلغ امر احكام التأليف من اجزاء المحيط الاعظم ومركزه الى ان وصل الى اجزاء الالات التي تصنع بها الصنایع فصار قوام الآلة العظيمة منها بالصغيرة اولا فلن تثبت الصنایع وكما وصفت الكتب عن الصنایع וחרשים המה מאדם יתקבצו כלם יעמדו<sup>588</sup>. وبعد ما وصفنا ان المحسوسات كلها لا تثبت الا بالتأليف اذ هي حلت ب افعל اضمحلت فبال[أ]حرى ان تكون المعلومات ... اذ كان كل معلوم فإنما هو محمول على المحسوس كما ان لا سبيل الى الحاجة الا بالاول. وقد ضرب الله جل جلاله مثلا للحجج الصادقة انها لا بد لها من تأليف مثل النبات الذي ينبت بحركة من العلو وهيجان بخار من الارض وارتقائه وانعكاسه عليها وقبولها له فيكون من ايتلاف الجميع نبت النبات وذاك قوله הרעיון שמיים ממעל ושחקים יזלו צדק. תפתח ארץ ויפרו ישע |וצדקה תצמיח יחד אני יי בראתיו<sup>589</sup>. فقوله הרעיון שמיים ממעל יומי الى الحركة التي تأتي من جهة التأثير فتثير البخار. وقوله ושחקים יזלו צדק يشير به الى ادرار [إدارك؟] ما استحال منه الى المائية على الارض وهطله. وقوله תפתח ארץ يريد به تلقى الارض له وقبولها فان الجميع يكون سبب لنبات كما قال תצמיח ولما كان غرضه في هذه الايات ليس هو نفس المطر وانما هو البرهان والحجة الذي لا يتبين الا مولفا من مقدمات كثيرة جعل ما يهطل الشواهد بالتمثيل عدلا بقوله יזלו צדק . وما ينب[ت] من الارض بالتخليص بقوله וצדקה תצמיח . وقوله יחד يعني اجتماع كل ما وصف وقوله אני יי בראתיו يقصد به انه تسبح رسم البرهان تضح مولفة كما رسم (البراهين) البراين تثبت مولفا. ولعلمه ان المثل انما يودي تأدية تلويح بتأليف الحجة والدليل فصح بذلك بغير مثل ان العدل والصحة انما يثبتون من اقوال مجتمعة اذ قال משפטי יי אמת צדקו יחדיו احكام الله حق تعمل اجمعون. وهذا الاجتماع هو تأليف الخمس معاني التي قدمها قبل ذلك משיבת נפש وذاك ما لا تتصل به الحواس فتضطر النفس الى الشعور به ומחכימת פתי وذاك ما تشهد به العقول السليمة من الافات. ומשמתי לב وهو ما يسكن اليه القلب من صحة المقدمات والنتائج. و מאירת עינים وهو ضياء الكلام ونوره بارتفاع الشبهة انه وزواله. و עומדת לעד وهو ثبات القول عند ورود المطاعن عليه والمعارضات فلا ينتقص فيتبين الحق حينئذ بتأليف هذه الخمس اصول واجتماعهما كما قال אמת צדקו יחדו. فسبحان كيف سبل الرشد. وانما اوجبت ان اجعل شرف التأليف مقدما في تفسير هذا الكتاب على كل قول لئلا يظن ان تأليف الك[لام] انما هو تحسين وتنمية فقط بل هو كرسوم الخليفة وطبعها على ما قدمت وشرحت. ولئلا يتهاين ايضا بالنكتة اليسيرة من جملة قول فانها قد يكون لا قوام لجميع ذلك القول الا بها.

<sup>588</sup> Is, 44: 11.

<sup>589</sup> Is, 45: 8.

- **Anexo 2:** Moshe Zucker, edición de la introducción al Comentario de Génesis de Sa'adia Gaón

A. Texto original:

ואלמעני אל ז אן יתרך אלנצוץ עלי חאלהא ויפסרהא עלי טואהרהא כקו אלחכמ אין מקרא יוצא מידי פשוטו אלא מא כאבר מחסוס או צאד מעקול או נאקצה נצ אכר מחכמ או ינאקץ אלמנקול. פמא כאנת הדה חאלה פיגב אן יטלב לה תכריג ותופיק חתי יואפק אלמחסוס ואלמעקול (בכת"י ואלמנקול) ואלמכתוב אלאכיר ואלמנקול ואלוגה פי דלך אן יגעל אללפט אלמואפק ללמעקול ואלמנקול מחכמא ואלמנאפר מתשאבהא<sup>590</sup>.

B. Transcripción del manuscrito original al alfabeto árabe:

والمعنى السابع ان يترك النصوص على حالها ويفسرها على ظواهرها كقوله 'אלחכמ' אין מקרא יוצא מידי פשוטו אלא מא כאבר מחסוס או צאד מעקול או נאקצה נצ אכר מחכמ או ינאקץ המנקול. פמא כאנת הדה חאלה פיגב אן יטלב לה תכריג ותופיק חתי יואפק המחסוס ואלמעקול (בכת"י: ואלמנקול) ואלמכתוב האחר ואלמנקול ואלוגה פי דלך אן יגעל הלפט המואפק ללמעקול ואלמנקול מחכמא ואלמנאפר מתשאבהא.

- **Anexo 3:** Moshe Zucker, edición de la traducción a la Torá de Sa'adia Gaón

A. Texto original:

בפתיחת<sup>591</sup>) הוא אומר: ואד קד אסתופית שרח עיון הד[ה] אלתלתה אלמעארף אלתי לא בד למפסר אלתוראה מן אלוקוף עליהא פארי אן אתבע בתקדמה כיפיה תפסיר אלתוראה מע סא [יר] כתב אלנביא ואקול: למא כאנת ארכאן מעאני אלכתב הדה אלתלתה מעארף אלמקדם דכרהא וכאן כל כלאם לא בד מן אן יקע פיה אלמחכמ ואלמתשאבה אד כל לגה עלי הדא אלבנא וכאנת אלתוראה במתל דלך אד נזלת באחדי אללגאת יגב עלי כל מעבר להא אן יגעל מא ואפק אלמעלומאת אלתי קבלהא ואלמנקולאת אלתי בעדהא הי אלמחכמאת אלאלפאט ויגעל כל מא כאלף אחדיהמא מתשאבהא. ואדא זדת פי כשף דלך קלת: ינבגי לדי אלעקל אן

<sup>590</sup> Zucker, *Saadya's commentary on Genesis*, p. 448: 5-11.

<sup>591</sup> Este fragmento que usaba Zucker procede de la colección de la Gueniza de Cambridge. Algunos de estos fragmentos ya habían sido publicados por A. Sh. Halkin en el jubileo por Ginzburg; Halkin basa su comentario en el fragmento que viene de la colección de la Gueniza de Nueva York. Sobre este tema véase Zucker, *Rav saadya Gaon's Translation of the Torah*, p. 230, n 5 (texto hebreo); Y para Halkin véase su libro en esta dirección (pdf accesible en: <http://www.hebrewbooks.org/36733>, p. (קמ/142).

יאכד לכתאב אלתורה אבדא בחק אלטאהר מן אלפאטה אלמשהור פי מא בין אהל לגתה ואלכתיר אלאסתעמאל אד כל כתאב אנמא אתבת לתצל מעאניה אלי קלב סאמעיה וצולא תאמא אלא אן יכון אלעלם אלחסי או אלעקלי ירד משהור דלך אלקול או יכון דלך אלמשהור יצאד מכתובא אכרא מחכמא או יצאד אתרא מן אלאתאר אלאנביא. פאדא ראי אנה אן תרך דלך אלקול עלי אלמשהור מן לפטה אלבה אלאמר אלי אן יעתקד ואחדא מן הדא אלארבעה אלתי חכיתהא פיגב עליה אן יעלם אן ליס דלך אלקול עלי משהורה כל פיה לפטה או לאפטא קד גאאת מגיי אלמגאז ואנהא אדא וקף עליהא אי צרב מן צרוב אלמגאז הי חתי תרד אלי אלמחכם עאד דלך אלמכתוב אלי מואפקה אלמחסוס ואלמעקול ואלמכתוב אלאכר ואלמאאתור. ואסבק בעקב הדא בתמתיל מתאלאת להדה אלארבעה ואקול: מא ינחאז אלי אלבאב אלאול אן אלתוריה תקול ויקרא האדם שם אשתי הדה כי הי היתה אם כל חי<sup>592</sup> פאן תרכנא לפטה כל חי עלי משהורהא מן אלעמום כאברנא אלמחסוס אד דלך יוגב אן יכון אלאסד ואלתור ואלחמאר וסאיר אלחיואן בני חוה פלמא לם תך חילה פי דפעה אלמחסוס אעתקדנא אן פי אלפסוק | כלמה מצמרה בהא מא יואפק אלשאהד כמא סנשרח. וממא ינחאז אלי אלבאב אלתאני קולה איצא כי יי<sup>593</sup> אלקיך אש אוכלה הוא<sup>594</sup> פאן אעתקדנא הדא עלי אלטאהר מן אללפט אחאלה אלעקל ואפסדה לאן אלעקל יקצי באן כל נאר מחדתה ואנהא פקירה מחתאגה ואנהא תחתמל אלתגייר בעד קצאיה באן אלכאלק לא יגוז עליה מן הדא כל שי. ולכן באעתקאד אן פי אלקול שיא מן אלמגאז יואפק אלמעקול ללמכתוב. וממא ינחאז אלי באב אלתאלת מתל קול אללה גל ועז לא תנסו את יי אלקים<sup>595</sup> קולא מחכמא פלמא קאל בעד דלך: אכרגו אלעשור וזכו מאלכם ובחנוני נא בזאת עלמנא אן הדה הי לפטה מתשאביה להא מעאני גיר משהור אללפט בה תתכרג חתי תואפק אלמחכם אלדי פי אלתוריה עלי מא סנשרח דלך פי מוצעה. וממא ינחאז אלי אלבאב אל ד קול אללה והו ינהא לא תבשל גדי בחלב אמו<sup>596</sup> וגאאת אלאתאר בתחרים כל אכל לחם מע כל לבן פלמא כאנת אלאתאר אנמא חמלהא חאמלוהא ען חס חסוה ומשאהדה שאהדוהא וגב אן נלתמס ללמכתוב תכריגא מן חית תגוז אלאמה יואפק אתאר אלאנביא וכמא סאביין פי וסט אלכתאב<sup>597</sup>.

<sup>592</sup> Gn, 3: 20.

<sup>593</sup> Es decir, Dios.

<sup>594</sup> Dt, 4: 24.

<sup>595</sup> Dt, 6: 16.

<sup>596</sup> Dt, 4: 24.

<sup>597</sup> Zucker, Rav saadya Gaon's Translation of the Torah, pp. 230- 231: 15.



#### B. Transcripción del manuscrito original al alfabeto árabe:

בפתיחת) הוא אומר: ואז قد استوفيت شرح عيون هذا [ה] الثلاثة المعارف التي لا بد لمفسر التوراة من الوقوف عليها فأرى ان اتبع بتقديمه كيفية تفسير التوراة مع سا[ير] كتب الانبياء واقول : لما كانت اركان معاني الكتب هذه الثلاثة معارف المقدم ذكرها وكان كل كلام لا بد من ان يقع فيه المحكم والمتشابه اذ كل لغة على هذا البناء، وكانت التوراة بمثل ذلك اذ نزلت باحدى اللغات يجب على كل معبر لها ان يجعل ما وافق المعلومات التي قبلها والمنقولات التي بعدها هي المحكمات الالفاظ ويجعل كل ما خالف احديهما متشابهها. واذا زدت في كشف ذلك قلت: ينبغي لذي العقل ان يأخذ لكتاب التوراة ابدا بحق الظاهر من الفاظه المشهور في ما بين اهل لغته والكثير الاستعمال، اذ كل كتاب انما لتصل معانيه الى قلب سامعها وصولا تاما الا ان يكون العلم الحسي او العقلي يرد مشهور ذلك القول او يكون ذلك المشهور يضاد مكتوبا اخر محكما او يضاد اثرا من الاثار الانبياء. فإذا رأى انه ان ترك ذلك القول على المشهور من لفظه، البه الامر الى ان يعتقد واحدا من هذه الاربعة التي حكيتها فيجب عليه ان يعلم ان ليس ذلك القول على مشهوره بل فيه لفظة او الفاظ قد جاءت مجئ المجاز وانها اذا وقف عليها اي ضرب من ضروب المجاز هي، حتى ترد الى المحكم عاد ذلك المكتوب الى موافقه المحسوس والمعقول والمكتوب الاخر والمأثور. واسبق بعقب هذا بتمثيل مسألة لهذه الاربعة واقول: ما ينحاز الى الباب الاول، أن التورية تقول ויקרא האדם שם אשתי הדה כי הי היתה אם כל חי<sup>598</sup>، فإن تركنا لفظة כל חי على مشهورها من العموم، كابرنا المحسوس اذ ذلك يوجب ان يكون الاسد والثور والحمار وسائر الحيوان بني حوه، فلما لم تك حلية في دفعها المحسوس، اعتقدنا ان في الفسوق كلمة مضمرة بها ما يوافق الشاهد كما سنشرح. ومما ينحاز الى الباب الثاني، قوله ايضا כי ייי אלקיך אש אוכלה הוא<sup>599</sup>، فإن اعتقدنا هذا على الظاهر من اللفظة، احواله العقل وافسده لأن العقل يقضي بأن كل نار محدثة وانها فقيرة محتاجة وانها تحتمل التغيير بعد قضائه بأن الخالق لا يجوز عليه من هذا كل شئ. ولكن باعتقاد ان في القول شيئا من المجاز يوافق المعقول للمكتوب. ومما ينحاز الى باب الثالث، مثل قول الله جل وعز לא תנסו את ייי אלקים<sup>600</sup> قولا محكما، فلما قال بعد ذلك: اخرجو العشور وزكؤوا مالكم ובחנוני נא בזאת، علمنا ان هذا هي لفظة متشابهة لها معاني (معنى) غير مشهور اللفظة به تتخرج حتى توافق المحكم الذي في التورية على ما سنشرح ذلك في موضعه. ومما ينحاز الى

<sup>598</sup> Gn, 3: 20.

<sup>599</sup> Dt, 4: 24.

<sup>600</sup> Dt, 6: 16.

الباب الرابع ، قول الله وهو ينهاه לא תבשל גדי בחלב אמו<sup>601</sup> وجاءت الآثار بتحريم كل اكل لحم مع كل لبن، فلما كانت الآثار انما حملها حاملوها عن حس حسوه ومشاهدة شاهدها ، وجب ان نلتمس للمكتوب تخريجا من حيث تجوز الامة يوافق اثار الانبياء ، وكما سأبين في وسط الكتاب.

---

<sup>601</sup> Dt, 4: 24.

### 3.1.2. Fragmentos originales de manuscritos inéditos de la British Library (BL) y de Cambridge University Library (CUL)

#### 3.1.2.1. MS. de BL: Or. 2492, fragmentos originales de *Kitāb al-Riyāḍ* de al-Qirqisānī

##### - Descripción del manuscrito<sup>602</sup>:

Or. 2492 es un manuscrito de 75 folios cuyas medidas son de aproximadamente 164 mm por 113 mm. cuenta con una paginación original en letras hebreas, y el número de líneas por cada página es 21. Consta de dos partes de un comentario de al-Qirqisānī, escrito en judeo-árabe sobre el libro de Génesis. La primera parte se extiende desde el fol. 1a hasta el 54b), y la segunda desde el fol. 55a hasta el 75a). El título del trabajo completo es *Kitāb al-riyāḍ wa-l-ḥadā'iq* (=Libro de los vergeles y los jardines)<sup>603</sup>.

La introducción de la primera parte comienza de la siguiente manera:

- Or. 2492, fol.1a: 3-6.

אני בעד מא פרגת מן תאליף הדא אלכתאב פי מעאני אלטורה אלתי ה גיר אלפראיץ תאמלת  
מא עמלתה פי בראשית פוגדתה טוילא גדא ואני קד אכתרת פי אלכלאם פי אלמעאני  
אלעקליה ואלפלספיה  
אני בעד מא פרגת מן תאליף הדא אלכתאב פי מעאני התורה التي هي غير الفرائض تأملت ما عملته  
في بראשית (=Génesis) فوجدته طويلا جدا ואני قد اختصر في الكلام في المعاني العقلية  
والفلسفية

- Or. 2492, fol.1a: 10-11; 12-14.

פראית אן אכתצר דלך ליסהל דלך עלי אלקארי אדא אראד אן יחפטה וכאצה למן יכתב  
בדלך עלי אלנאם פי אלמגאלם  
פראית אן אכתצר דלך ליסהל דלך עלי אלקארי אדא אראד אן יחפטה וכאצה למן יכתב  
עלי הנאם פי המגאלם

Y este es el colofón de la primera parte:

<sup>602</sup> Para una descripción del MS véase Margoliouth, George, *Catalogue of the Hebrew and Samaritan manuscripts in the British Museum*, London, 3 vols, 1899, v. 1, p.191, nr. 251; Chiesa, *Creazione e caduta dell'uomo nell'esegesi*, p. 52, n 11.

<sup>603</sup> Margoliouth, *Catalogue of the Hebrew and Samaritan*, p. 191: nr 251.

- Or. 2492, fol.54b: 12-14.

הדא מכתצר תפסיר פרשת בראשית ושרח מעאניהא אכתצרה רבי יעקב בן ר' אסחק בן ר' סמעויה אלקרקסאני נע מן אלתפסיר אלאול אלדי תולאה ותצניפה ותאליפה והו אלדי וסמה בכתאב אלריאץ ואלחדאיק

هذا مختصر تفسير פרשת בראשית ושרח معانيه اختصره ربي يعقوب بن ر' اسحاق بن ر' سمعائيه القرقساني نعا من التفسير الاول الذي تولاه وتصنيفه وتاليفه وهو الذي وسمه بكتاب الرياض والحدائق

- Or. 2492, fol.54b: 15-16.

תם אלגזו אלאול מן אלכמס אלאול מן כתאב אלריאץ ואלחדאיק והו פי שרח מעאני אלתורה אלתי הי גיר אלפראיץ

تم الجزء الاول من الخمس الاول من كتاب الرياض والحدائق وهو في شرح معاني التوراه التي هي غير الفرائض

- Or. 2492, fol.54b: 20-23.

טאלע פ דלך אלגזו אלמבארק אקל אלעבאד אלראגי עף כאלקה סב ותע אלמם אקל אלעבד ואחקרהם ואפקרהם אלי רחמה רבה צדקה בן אברהם בן עובדיה נע ודלך פי אלעשר אלאכיר מן שהר תשרי שנת אתרקמז למספר יונים בעיר דמשק ושלום על כל ישראל אמן  
طالع في ذلك الجزء المبارك اقل العباد الراجي عفو خالقه סב ותע אלמם! اقل العبيد واحقرهم  
الى رحمة ربه صدقه بن ابراهيم بن عوبيه نعا وذلك في العشر الاخير من شهر تשרي سنة  
אתרקמז! למספר יונים בעיר דמשק ושלום על כל ישראל אמן

La copia de la obra que Sadaka b Abraham leía a finales del mes de Tishrin, 1717. d. C era, evidentemente, el código del que se hizo la copia moderna, en la que el escriba reprodujo las entradas que encontró en el original que tenía enfrente<sup>604</sup>.

Comienzo de la segunda parte (fol. 55a):

- Or. 2492, fol. 55a.

אלגזו אלתאני מן ספר בראשית מן כתאב אלריאץ ואלחדאיק פי שרח מעאני אלתורה אלתי הי גיר אלפראיץ תצניף אלמאם אלעאלם אלפאצל אלכאמל אלשיך אבו יוסף יעקב בן אסחק בן סמעויה אלקרקסאני רחמה אללה תעאלי אמן

<sup>604</sup> Margoliouth, *Catalogue of the Hebrew and Samaritan*, p. 191, nr 251.

الجزء الثاني من سفر בראשית من كتاب الرياض والحدائق في شرح معاني التوراه التي هي غير  
الفرايض تصنيف الامام العالم الفاضل الكامل الشيخ ابو يوسف بن اسحق بن سماعيل القرقيساني  
رحمه الله تعالى آمين

Últimas palabras del fragmento –

- Or. 2492, fol.75a

ולם יבעד עליה אלא אן יגחד אלעיאן פמן דלך  
ولم يبعد عليه الا ان يجحد العيان فمن ذلك

#### - Resumen de contenidos:

*Kitāb al-riyāḍ* es un comentario extenso de las secciones no-legales de la Torá<sup>605</sup>. Los manuscritos de esta obra se encuentran en la British Library de Londres: MSS. Or. 2492, y Or. 2557, fols. 1r-12v. La mayor parte del primer manuscrito (fols. 1r-54v) (fols. 55r-75r) fue editada por Haggai Ben-Shammai<sup>606</sup>, mientras que el segundo manuscrito (1r-12v) fue editado por Hirschfeld<sup>607</sup>. Otras copias de esta obra se encuentran también en la II colección Firkovich de la Biblioteca Nacional de Rusia, en San Petersburgo<sup>608</sup>. Bruno Chiesa ha publicado algunos fragmentos de este libro, más concretamente los comentarios de al-Qirqisānī a *Génesis*, 12<sup>609</sup>.

Sin embargo, tenemos que decir que el *Kitāb al-Riyāḍ* todavía no está editado por completo. En este apéndice presentaré nuevos fragmentos inéditos que aportan información relevante sobre la epistemología de al-Qirqisānī, aunque de manera indirecta como veremos más adelante. Dichos fragmentos son los siguientes:

<sup>605</sup> Chiesa, *Creazione e caducata dell'uomo nell'esegesi*, p. 43; Astren, “al-Qirqisānī, Jacob”, p.137.

<sup>606</sup> *The Doctrines of Religious Thought*. Véase también Chiesa, “A New fragment of al-Qirqisānī’s *Kitāb al-Riyāḍ*”, p. 175, nn. 5 y 6.

<sup>607</sup> *Qirqisānī Studies*, pp. 39-59 (texto árabe); Chiesa, *Creazione e caducata dell'uomo nell'esegesi*, p. 43, n. 88.

<sup>608</sup> Véase Chiesa, “A New fragment of al-Qirqisānī’s *Kitāb al-Riyāḍ*”, pp. 176-177.

<sup>609</sup> Firkovic Hebr.-Ar. I, 4532: fols.8r 8-10v 9v=32r +33r-38v [33=23!]. Para más información sobre estos fragmentos véase Chiesa, Bruno - Lockwood, Wilfrid, “Al-Qirqisānī Newly-Found Commentary of the Pentateuch. The Commentary on *Gen. 12.*”, *Henoch*, 14, 1-2, 1992, (pp. 152-180). También del mismo autor : “Dai "Principi dell'esegesi biblica di Qirqisānī”, pp. 125-126; “A New fragment of al-Qirqisānī’s *Kitāb al-Riyāḍ*”, pp. (175-185); *Creazione e caduta dell'uomo nell'esegesi*, pp. 52, 91, 92, 95, 97-99, 102, 124, 132-133, 153, 159, 166, 170, 174, 178 y 195; *Filologia storica della Bibbia ebraica*, Brescia: Paideia Editrice, v. 1, 2000, pp. 152, 167, 172-175, 181 y 200.

BL: Or. 2492, fols. 7a: 17 - 7b: 3; 28b: 3 - 12; 8b: 17 - 9a: 8; 24a: 15; 24b: 8; 56a: 23 - 58a: 23; 59a: 12 - 24, y; 60b: 1 - 61a: 2.

Nuestros textos tratan tres temas principales: el primero, la diferenciación del hombre de los animales a partir de la mente discerniente (*al-‘aql al-mumayyiz*); el segundo, la descripción de cómo Dios ha podido crear el Sol, la Luna y los otros planetas en el cuarto día de la creación; y el tercero, el Arca de Noé y el diluvio que ocurrió en su época. Encontramos que el autor ha explicado e interpretado estos temas a través de las cuatro fuentes del conocimiento: 1. El conocimiento revelado (la Biblia); 2. Los sentidos; 3. El conocimiento intuitivo; y 4. La especulación y la analogía racional.

Al-Qirqisānī menciona la primera fuente como *al-kitāb* (literalmente *el libro* en árabe), concepto teológico en árabe empleado por los juristas y teólogos musulmanes principalmente para hacer referencia al conocimiento revelado, esto es, el Corán, y que en el caso de al-Qirqisānī hace referencia a la Biblia. En cuanto a la segunda y tercera fuente, se refiere a ellas con términos sinónimos entre sí, como *percepción* (*mušāhada* [*ḥissyia*]) o *conocimiento intuitivo y razón* (*al-ḍarūra wa-l-‘aql*). En lo que respecta a la cuarta fuente, el conocimiento demostrativo, la mencionó empleando los siguientes dos términos: *la razón y la analogía* (*al-‘aql wa-l-qiyās*), ambos ampliamente utilizados por los teólogos de aquella época.

En aquellos textos el autor limitó la razón al ser humano, pues opina que Dios creó el mundo para el ser humano, ya que este último es la razón discerniente (*al-‘aql al-mumayyiz*). Esta afirmación se asemeja a la explicación dada por los mu‘tazilíes, quienes afirmaron que la razón es el ser humano. En este sentido, todo lo creado y existente en este universo ha sido producido para dicha razón. Así, el mundo es como la morada habitada y la casa construida, siendo el cielo como el techo que protege al humano, y la tierra como la alfombra sobre la que se establecen las personas. Dios creó el agua, para que, entre otros muchos beneficios, los humanos beban y las plantas se rieguen (véase Anexo 1).

Opina también que la razón es la que distingue a las personas de los animales según los filósofos mu‘tazilíes<sup>610</sup>. Puesto que los animales no están dotados de razón, no son capaces de discernir (*gayir ‘āqila*) y fueron creados para beneficio del ser humano. Si los animales pudiesen razonar y discernir no le habrían permitido al ser humano utilizarlos para sus necesidades de montura, carga, trabajos agrícolas... y se hubieran negado a ello, oponiéndose a la voluntad de las personas. Sin embargo, al no estar dotados de razón, los animales pasaron a estar a merced del ser humano, para su disfrute sin riesgo de que se vuelvan en su contra (véase Anexo 2).

Asimismo, en este fragmento, el autor realiza una descripción de algunas cuestiones relacionadas con la astronomía a través de las fuentes de conocimiento humanas (los sentidos, la razón y el conocimiento demostrativo o analogía). Así, la forma del cielo es esférica por unanimidad de los sabios, quienes lo han inferido por medio de la observación sensorial; en este sentido, independientemente del lugar en el que se encuentre quien observe el cielo lo que verá será una forma semiesférica, por lo que así se supo que el conjunto del cielo tiene forma esférica y que lo que se ve de ello, desde cualquier lugar, es su mitad. La Tierra, por su parte, también es esférica, pues los astros que se divisan desde este planeta se perciben a la misma distancia sin importar si se observan desde el este, oeste o algún punto intermedio (véase Anexo 3).

Al-Qirqisānī también opina que tanto el Sol como la Luna y el resto de los astros fueron creados en el cuarto día de la creación. Este sabio afirma que, a través de la razón y la analogía, podemos comprender que dichos cuerpos no fueron creados en un único lugar ni en un mismo momento en el universo, pues es improbable que coincidan el Sol y los astros en un mismo punto del espacio y del tiempo. Lo que dicta la razón y la analogía a este respecto es que los astros han tenido que ser creados de manera dispersa en el universo de día, y que el Sol fue creado de noche al término del tercer día de la creación en el extremo más occidental respecto a la ubicación de Adán. Por lo que ese momento fue el último día de la luz de los tres primeros días y la primera noche en la que salió el Sol se podían ver los astros mientras el Sol se estaba poniendo, colocándose debajo de la Tierra 12 horas, lo que constituye la duración de la cuarta noche. Lo que acabamos de

---

<sup>610</sup>Esta es la misma opinión de al-mu‘tazilī Ṭumāma Ibn al-Aṣras. Véase Al-Balḥī- ‘Abd al-Ŷabbār al-Hamaḍānī - al-Ŷišumī, *Kitāb faḍl al-‘i‘tizāl*, Fu‘ād Sayyid (ed.), p. 73; Al-Qirqisānī, *Kitāb al-anwār*, v. 1, pp. 108-109; Eilath, “A Historiographical Analysis”, p. 77.

mencionar es la explicación del siguiente fragmento bíblico: “Y atardeció y luego amaneció: día uno”<sup>611</sup>. Es decir, el Sol se puso y salió respecto a la zona de la Tierra en la que Adán fue creado (véase Anexo 4).

Por otro lado, la mayor parte de los textos estudiados (véase Anexo 5) versan, principalmente, acerca del Arca de Noé y del diluvio universal<sup>612</sup>. Hay muchas cuestiones que debe admitir la persona religiosa aunque se contradigan con el conocimiento racional y lógico, pues creer en Dios es lo que nos obliga a admitirlas. Entre dichas cuestiones se encuentran los milagros de Dios<sup>613</sup>, como sucedió con el Arca de Noé cuando tuvo lugar el diluvio universal.

En su descripción y análisis de dicha arca, al-Qirqisānī deja patente su influencia por los filósofos y los mu‘tazilíes que defendían la teoría del *tawallud* (la generación) y la de *al-ṭab‘* o *al-ṭabā‘i‘* (las naturalezas). La teoría de la generación se refiere a que un acontecimiento puede generar otro, por lo que el primero sería un iniciador y que el efecto sería el resultado de una causa. Así, una bebida embriagadora, por ejemplo, genera, sin duda, la embriaguez de quien la bebe, del mismo modo que la comida sacia a quien la ingiere, al igual que el agua, la cura se produce como resultado a la administración del medicamento, la combustión de algún material tiene lugar como resultado de su exposición al fuego, el descenso de un cuerpo que se lanza hacia arriba...<sup>614</sup>.

Al-Aṣ‘arī, sin embargo, rechazaba esta teoría y opinaba que todo está sometido al poder y a la voluntad divina, pues no es necesario que un acontecimiento se genere a partir de otro, ya que todos los acontecimientos son creados por Dios, sin que precise de ningún elemento generador ni tampoco de un acontecimiento que haga necesaria la existencia de otro previo o de un efecto sujeto a una causa. Por lo tanto, según esta opinión no constituiría una condición para quien quede embriagado tomar bebidas alcohólicas ni tampoco sería un requisito ingerir alimentos para quien queda saciado. Por lo tanto,

---

<sup>611</sup> El versículo completo: “Elohim llamó a la luz día y a las tinieblas llamó noche. Y atardeció y luego amaneció: día uno”. Gn, 1: 5.

<sup>612</sup> Véase el libro de Gn desde el capítulo uno hasta la final del capítulo nueve.

<sup>613</sup> Es una influencia mu‘tazilí también. Véase Ben-Shammai, “Kalām in medieval Jewish philosophy”, p. 95.

<sup>614</sup> Ibn Fūrak, *Maqālāt al-Šayḥ Abī-l-Ḥasan al-Aṣ‘arī*, ‘Abd al-Raḥīm al-Sāyeḥ (ed.), pp. 288, 297-298.



dichos resultados podrían producirse o no independientemente de que se den las mencionadas condiciones, pues todo quedaría sujeto a la voluntad divina<sup>615</sup>.

Retomamos ahora los textos de al-Qirqisānī, quien sostenía que la construcción de dicha arca se realizó del mismo modo que otras embarcaciones de la época, aunque la voluntad o el milagro divino (*al-mu‘yīza al-‘ilāhīya*) jugó un papel importante en cambiar su naturaleza, tal y como opinan los mu‘tazilīes<sup>616</sup>.

Entre los milagros que se produjeron en dicha arca se encuentran la manera de reunir diferentes especies animales, algunos de los cuales salvajes, en la misma arca. ¿No cabría esperar que los animales no depredadores pudieran haber sido pasto de la depredación? Otro milagro sería la respuesta a la siguiente pregunta: ¿cómo se alimentaban dichos animales (aves rapaces, depredadores, animales domésticos...) durante el tiempo que estuvieron en el arca? La respuesta a las mencionadas preguntas según el autor es que el poder de Dios es el que ha hecho que los depredadores modificaran su comportamiento innato de alimentarse de otros animales, y en vez ello, empezaran a alimentarse de plantas. Este es el poder y el milagro en el que debe creer la persona aunque se contradigan tanto con la razón como con la lógica.

Otro de los milagros de Dios fue proteger el arca de hundirse durante dicho periodo de tiempo, periodo que no se puede considerar breve. Entre lo maravilloso también en lo que se refiere al Arca de Noé está lo siguiente: “*vinieron a Noé al arca, de dos en dos*”<sup>617</sup>. Este fragmento relata que todos estos animales acudieron al arca sin que nadie les dirigiera ni tampoco ordenara su embarque, pues hubiese sido imposible que Noé y sus tres hijos pudiesen haber reunido a todos esos animales y haberlos dirigido hasta el interior del arca. Dios es quien se ha encargado de ello, tal y como aparece en el texto sagrado.

Asimismo, es probable que Dios, con su poder, impidiera que los animales se reprodujeran a bordo del arca, lo que podría haber dado lugar a dos problemas: por un lado, agotar el espacio de la misma, y por otro, que los víveres escasearan. Por ello, del

---

<sup>615</sup>Ibn Fūrak, *Maqālāt al-Šayḥ Abī-l-Ḥasan al-Aš‘arī*, ‘Abd al-Raḥīm al-Sāyeḥ (ed.), pp. 279, 288-289, y 297-298.

<sup>616</sup>*The Doctrines of Religious Thought*, v. 2, p. XXII (English Summary).

<sup>617</sup> El versículo completo: “Vinieron a Noé al arca, de dos en dos, macho y hembra, según había mandado ‘Élohim a Noé.” Gn, 7: 9.

mismo modo que Dios le hizo saber a Noé que la lluvia iba a durar 40 días<sup>618</sup>, le haría saber también cuánto tiempo se quedaría en el arca y le ordenaría que reuniera las provisiones necesarias para los humanos y animales que estaban a bordo, especificando la cantidad exacta de dichos víveres.

Volvemos ahora a la descripción del arca. Según el autor, la descripción del arca en la Biblia no es detallada, aunque a través del conocimiento intuitivo y la razón podemos realizar una descripción más completa. Así, lo que dicta la razón y el conocimiento intuitivo es que dicha arca constaría de varias plantas donde se alojarían las distintas especies animales; en la planta inferior estarían los animales de mayor tamaño, como los elefantes, camellos, caballos, toros..., en la siguiente se encontrarían los animales de menor tamaño: burros, lobos, panteras, perros, monos y guepardos y aves como halcones, águilas, palomas, tórtolas, gallinas... Y en la planta superior se alojaría a los humanos. La razón y el conocimiento intuitivo también sugieren que en cada una de las plantas se almacenarían las provisiones necesarias para los animales o personas alojados en ellas, pues necesitarían alimentarse durante el tiempo que estuvieron en el arca.

Otra característica del arca que nos dictan la razón y el conocimiento intuitivo es que contaba no con una puerta, sino con varias, para permitir la entrada de tan elevado número de especies animales; como mínimo habría tres puertas por planta. A lo que se refiere el término *ventana* en el fragmento bíblico “Al cabo de cuarenta días abrió Noé la ventana del arca que había hecho”<sup>619</sup> es a *puertas* y no a una única *puerta*. Por medio de la razón y del conocimiento intuitivo debemos saber que el arca contaba con características que no constan en el texto bíblico. Por ejemplo, habría contado en su cubierta superior con múltiples canalizaciones cuya función sería la de expulsar el agua de la lluvia hacia el exterior durante los 40 días que duró el diluvio<sup>620</sup>.

Asimismo, haciendo uso del conocimiento intuitivo podemos concluir que el arca contaría con escaleras en el interior y el exterior de la nave; las situadas en el exterior de la misma servirían para el acceso de humanos y animales con capacidad de desplazarse por tierra y que no se pueden transportar a las dos cubiertas superiores, y en el interior

---

<sup>618</sup> “Al cabo de cuarenta días abrió Noé la ventana del arca que había hecho\*”. Gn, 8: 6.

<sup>619</sup> Gn, 8: 6.

<sup>620</sup> Gn, 8: 6.

de dichas plantas existirían otras escaleras cuya finalidad sería que los humanos descendiesen a las cubiertas inferiores para cuidar a los animales, alimentarlos y hacer trabajos de limpieza. Siguiendo el conocimiento intuitivo también debería de haber pesebres y pilas de agua, para que las bestias pudiesen comer y beber<sup>621</sup>.

Otro aspecto que dicta el conocimiento intuitivo y de la razón es que la nave debería haber contado en la cubierta inferior con un sistema dotado de un mecanismo de cierre y abertura que permitiera la entrada de agua para llenar las pilas de dicho nivel y que hiciera posible también canalizar dicho líquido hasta las cubiertas superiores para que los animales pudieran beber. De lo contrario ¿cómo saciarían su sed dichos animales? ¿Y quién se encargaría de proporcionarles agua durante los 40 días que duró el gran diluvio?.

#### - Edición de los textos originales:

**Anexo 1:** Al-Qirqisānī, *Kitāb al-Riyāḍ*, BL: Or. 2492, fols. 7a: 17 - 7b: 3

##### A. Texto original:

נבתי אלן פי דכר אלכליכה אלתי הי אלסמא ואלארץ נקדם אולא פנקול אן אלגרץ פי כלק אלעאלם הו אלנסאן אלדי הו אלעאקל אלממיז וכל מא כלק פאנמא כלק לה ומן אגלה. פגעל אלעאלם לה כאלמנזל אלמסכון ואלבית אלמבנין פגעלת אלסמא כאלסכפ אלדי יסתרה וגעלת לה אלארץ כאלב כאלבסאט ליעמד עליה ויסקל הו וגירה. וגעל לה פיהא אלמיהא אלגאריה אלואקפה לישרב ושרב חיואנה ונבאתה מע פנון אכר מן אלמנאפע וגעל לה אלנבאת לגדאיה וגדא בעץ חיואנה מע מאדה\* אכר וכלק לה אלחיואן ליגתדי בבעצה ויסרפ\* בעצה פי חואיגה מתל רכובה יחמל מא יחתאגה אלי חמלה וחרתה ודיאסה וגיר דלך מן חואיגה.

##### B. Transcripción del manuscrito original al alfabeto árabe:

نبتدي الآن في ذكر الخليقة التي هي السماء والارض نقدم اولاً فنقول ان الغرض في خلق العالم هو الإنسان الذي هو العاقل المميز وكل ما خلق فإنما خلق له ومن أجله: فجعل العالم له كالمنزل المسكون والبيت المبني " فجعلت السماء كالسقف الذي يستريحه وجعلت له الارض كالسباط ليعمد عليه ويستقل هو وغيره " وجعل له فيها المياه الجارية الواقعة ليشربه وشرب حيوانه ونباته مع

<sup>621</sup> Gn, 6: 14.

פנן אר מן המנפס וועל לה הנבט לזננה ווד בעט חיננה מע מנדה\* אר וכל לה החינן  
ליענדי ביעטה ויערפ בעטה פי חוננה מל רכובע יחמל מנ יחננ אל חמלה וחרטה ודיססה\*  
ועיר זלל מן חוננה

**Anexo 2:** Al-Qirqisānī, *Kitāb al-Riyād*, BL: Or. 2492, fol. 28b: 3-12

A. Texto original:

ובעץ מנ זכרננה מן דלך אנהא אעני אלבהאים למ תגעל דונת עקול אד כונת אנמנ כלקת  
מן אגל אלננסנן ולמסלחתה ולו אנהא כונת תעקל ותמיז למנ תריא\* פיהא מן אלסרריף  
וולנסתעמאל גמיע מנ יחננאג אליה מתל אלרכוב ואלחמל אללקיל ואלחרת וולדינס\* וקטע  
אלמסנפנא אלבעידה לננהא כונת תעסי ותמתנע מן דלך ולא תגיב אלננסנן אלי כל מנ  
יריד מנהא ונכוד מן דלך אן אלסבנע אלעדיה כונת תננננ\* פתקסד \* ננחית פתהלך  
אהלהא ותבידיהם פכונ פי דלך כלנף אלכלק פלמנ עדמת אלעקל תהיא פיהא גמיע מנ  
יחננאג אליה מנהא מע אלנמנ מן אלננטי\* עלי מנ זכרננה

B. Transcripción del manuscrito original al alfabeto árabe:

ובעט מנ זכרננה מן זלל הננ אעני הבננה למ תעל זונת עקול אד כונת הננ חלקת מן אכל  
النנסן ولمصلحته ولو הננ כונת תעל ותמیز למנ תری פיהא מן التصريف والاستعمال جميع ما  
يحتاج اليه مثل الركوب والحمل الثقيل والحرث والدياس وقطع المسافات البعيدة لأنها كانت تعصي  
وتمتنع من ذلك ولا تجيب الإنسان الى كل ما يريد منها وأؤكد من ذلك ان السباع العادية كانت  
تنوافر\* فتقصد\* ناحية فتهلك أهلها وتبيدهم فيكون في ذلك خلاف الخلق فلما عدمت العقل تهبأ  
فיהא جميع ما يحتاجه اليه منها مع الامان من التواطى على ما ذكرناه

**Anexo 3:** Al-Qirqisānī, *Kitāb al-Riyād*, BL: Or. 2492, fols. 8b: 17 - 9a: 8

A. Texto original:

פנמנ שכל אלסמנ פננה שכל כרה בנמנע אלחכמנ וקד דלו עלי דלך מן אלמשנדה ונ  
אן אלננסנן חית\* מנ כנ מן אלנרץ פנ אלדי ירי מן אלסמנ כננה נצף כרה פעלם מן  
דלך אן גמלה אלסמנ כרויה אלשכל אלמנאי מנהא פי כל מוצע פננ נצפהא . ומן אלדליל עלי  
דלך איצא מנ ירנ מן טלוע אלשמס ואלכונכב פננהא אדנ טלעת מן אלמשרק פלנ תזנל פי

צעוד אלי אן תציר פי וצט אלסמא תם לא תזאל תהבט חתי תציר פי אלמגרב תם תציר תחת אלארץ אלי אן תעוד טאלעה מן| אלמשרק ומן אלדליל איצא עלי אן גמיע אלסמאות כאלאכר בעץ דאכל בעץ הו אנה נשאהד כואכב לא תקטע אלסמא כלהא פי לילה פעלסנא אנהא קריבה מן אלקטב ודלך אן כל שי כרוי דאיר פבאלצרוורה אנה ידור עלי קטבין יסמאן קטביה פי וסט מנט מנטקתה אלתי הי מן אלקטבין בבעד סוא או אוסע מא פי אלדאירה והו אסרע אלדאירה חרכה. תם למא ראינא אלארץ לא יכתלפ קרב אלכואכב מנהא פי אלמשרק ולא פי וסט אלסמא ולא פי אלמגרב עלמנא איצא אנהא כריה.

#### B. Transcripción del manuscrito original al alfabeto árabe:

فأما شكل السماء فإنه شكل كروي بإجماع الحكماء وقد دلوا على ذلك من المشاهدة وهو ان الإنسان حيث ما كان من الارض فإن الذي يُرى من السماء كأنه نصف كرة فعلم من ذلك أن جملة السماء كروية الشكل المرئي منها في كل موضع فهو نصفها. ومن الدليل على ذلك أيضا ما يرى من طلوع الشمس والكواكب فإنها اذا طلعت من المشرق فلا تزال في صعود الى أن تصير في وسط السماء ثم لا تزال تهبط حتى تصير في المغرب ثم تصير تحت الأرض الى ان تعود طالعه من| المشرق. ومن الدليل على ان جميع السموات كالأخر بعض داخل بعض: هو انه نشاهد كواكب لا تقطع السماء كلها في ليلة فعلمنا انها قريبة من القطب وذلك ان كل شئ كروي داير فبالضرورة انه يدور على قطبين يسمان قطبيه في وسط منط منطفته التي هي من القطبين ببعد سوا او اوسع ما في الدائرة وهو اسرع الدائرة حركة. ثم لما رأينا الأرض لا يختلف قرب الكواكب منها في المشرق ولا في وسط السماء ولا في الغرب علمنا ايضا انها كروية.

**Anexo 4:** Al-Qirqisānī, *Kitāb al-Riyād*, BL: Or. 2492, fols. 24a: 15 - 24b: 8.

#### A. Texto original:

פאן קאל קאיל פאן כאנת אלשמס ואלקמר וסאר אלכואכב כלקת מעא וכאן דלך פי יום אלארבעה פקד כאנת אלשמס ואלכואכב טאהרה פי וקת ואחד. אמא פי ליל אלארבעה או פי נהארה ודלך מחאל אן תגתמע אלשמס מע אלכואכב פי ליל הו פי נהאר קלנא פי דלך אן אלגמיע ואן כאן כלקו מעא פאן אלדי יוגבה אלעקל ואלקיאס אנהם לא יכלקו פי מוצע ואחד מן אלפלך ולא ממא ילי גהה ואחדה מן גהת אלארץ בל אלדי יגב אן יכון אלכואכב כלקהא מתפרקה פי גמיע גסם אלפלך אלאעלי עלי מא נשאהד אלאן גיר אלסבעה אלדי פי כל פלך מנהא כוכב וכלקת אלשמס ענד אנקצא| יום אלתלאתה פי אכר נקטה מן אלמגרב גארבה ען

גהה אלארץ אלדי גלס פיהא אדם פכאן דלך אלוקת הו אכר נהאר אלנור אלדי כאן פי אלתלתה איאם אלאולי ואול אלליל אלדי הו אפראז\* אלשמס פכאנת אלכוא אלכואכב טאהרה ואלשמס גארבה פמכתת תחת אלארץ יב סאעה אלדי הי מדה טול לילה אלארבעה ודלך הו מעני קו ויהי ערב ויהי בקר יום אחד רביעי יעני גרוב אלשמס ען אלגהה אלתי כלק פיהא אדם וטלועה עליהא. פאן קאל קאיל פאי יום פאן דלך מן אלשהר קלנא לא כלף פי אן דלך יום ראס אלשהר.

#### B. Transcripción del manuscrito original al alfabeto árabe:

فإن قال قائل فإن كانت الشمس والقمر وسائر الكواكب خُلقت معا وكان ذلك في يوم الأربعة فقد كانت الشمس والكواكب ظاهرة في وقت واحد: أما في ليل الأربعة أو في نهاره وذلك محال أن تجتمع الشمس مع الكواكب في ليل أو في نهار: قلنا في ذلك أن الجميع وإن كان خلقوا معاً فإن الذي يوجب العقل والقياس أنهم لا يخلقوا في موضع واحد من الفلك ولا مما يلي جهة واحدة من جهات الأرض: بل الذي يجب أن يكون الكواكب خلقهم متفرقا في جميع جسم الفلك الأعلى على ما نشاهد الآن غير السبعة الذي في كل فلك منها كوكب وخلقت الشمس عند انقضاء يوم التلثة في آخر نقطة من المغرب غاربه عن جهة الأرض الذي جلس فيها آدم فكان ذلك الوقت هو آخر نهار النور الذي كان في التلثة أيام الأولى وأول الليل الذي هو افراز<sup>622</sup>\* الشمس فكانت الكواكب ظاهرة والشمس غاربة فمكنت تحت الأرض يـب ساعة الذي هي مدة طول ليلة الأربعة وذلك هو معنى قوله وיהי ערב ויהי בקר יום אחד<sup>623</sup> רביעי יעני גרוב الشمس عن الجهة التي خلق فيها آدم وطلوعها عليها: فإن قال قائل فأني يوم كان ذلك من الشهر قلنا لا خلف في أن ذلك يوم رأس الشهر

**Anexo 5:** Al-Qirqisānī, *Kitāb al-Riyād*, BL: Or. 2492, fols. 56a: 23 - 58a: 23; 59a: 12-24; 60b: 1 - 61a: 2.

#### A. Texto original:

ובעץ מן קאל אן אלתובה כאנת מכרוטה\* ואן ראסהא כאן מספט\* אחתג בקול ויסר נה את מכמה התבה| מעני דלך ענדהם הו אנה כאן להא פי ראסהא טבק קטעתין מן כל גהה קטעה יטבקאן ויפתחאן ולם יכון דלך פי טולהא באסרהא בל פי קטעה יסירה מנהא ימכנהם פתחהא אד כאן דלך פי תלת מאיה דראע גיר\* ממכן. פאקול פימא טהר לי ואללה אעלם וקבל אבתדי

<sup>622</sup> O "אخراج" ?

<sup>623</sup> "Y atardeció y luego amaneció: día uno". El versículo completo: "Elohim llamó a la luz día y a las tinieblas llamó noche. Y atardeció y luego amaneció: día uno". Gn, 1: 5.

באלקול פאני אקדם מקדמה והו אן הדא אלמרכב ואן כאן אלגאלב פי אמרה אמר באלקדרה פאן כתיר מן אמורה קד גרי עלי מא יוגבה אלטבע ואלחילה פי אלצנעה ואלדליל עלי דלך אנה לו כאנת אמורה מע אלקדרה כאליה מן אלאחתיאל פי אלצנעה ומא אשבהא לם יכן אולא יחתאג באן יאמר באן יקפר\* וכאן יכלא כשבה מכשופ מע אלקדרה ואיצא פאנה לם יכן מא פיה מן אלחיואן יחתאג יעד להם מאכול אד כאן אלבארי קאדר עלי אבקאם בגיר גדא פאמא מא הו באלקדרה מגרד מן אלחילה פסנ פסנדכר עלי גהה אלתלטף ומא לם נגד לה אלי דלך סביל כאנת אלצרורה תוגב לה אלקדרה אלמגרדה דון אלצנעה ואלחילה. נרגע אללאן אלי אלקול פימא קצדנא לה פנקול אן אלדי יוגבה אלעקל ואלצרורה אדא כאנת אלתיבה ג טבקאט וכאן פיהא גמיע אנואע אלחיואן או יכן פי אלטבקה אלספלי מנהא אעטם אלחיואן ואכברהם גסמא ומתל דלך אלפיל ואלכרכדן\* ואלגמל ואלזראף ואלאסד ואלכנזיר ואלפרס ואלגמוס ואלבקר ואלדב ומא שאכל דלך ומן אלטאיר אלנסר ומא שבהה פי אלעטם וכאן פי אלטבקה אל ב מא כאן דון דלך פי אלעצם מתל אלחמאר ואלאיל ואליחמור ואלתיתל ואלועל ואלדיב ואלנמר ואלפהד ואלצבע ומא אשבה דלך. ומן אלטאיר אלצקר ואלעקאב ואלזמג ואלבאז ואלגזאל ואלכלב ואלקנור ואלתעלב ואלכבר\* ואלפרואנק\* ואלקרד ואבן ערס ומא שבה דלך ומן אלטאיר אלחמאם ואלים ואליםאם ואלצלצל ואלורשאן ואלדגאג ואלקבג ואלפאכתה ואלקטא ואלהדהד ואלטאווס ומא שבה דלך וכאן אלנאס פי תלך אלטבקה אלעליא וכאן פי כלן טבקה מן אלמאכול מא יחתאג אליה מן כאן פיהא פהדא אחד מא יוגבה אלעקל ואלצרורה וינבגי אן נעלם איצא אנה אנמא כאן ליס ללתאבות באב ואחד בל אבואב עדאד ואלא פמן אין כאן ידכל דלך אלחיואן אלכתיר וכאצא\* והם פי תלת טבקאט פאקול מא יגב אן יכון קד כאן פיהא תלתה אבואב פי כל טבקה באב ואחד והדא אקל מא יכון נעלם דלך צרורה פקולה אדן ופתח התיבה לם ירד באב ואחד בל אבואב תם אנה יגב אן נעלם איצא צרורה אנה קד כאן פי אלספינה אעמאל לם ידכרהא אלכתאב סנדכרהא פימא בעד עלי אן בעץ דלך ממא דכרנאה מן אלאבואב וממא תוגבה אלצרורה אן קולה צהר תעשה לתיבה\* קיל אנהא לא מאיה ולא מאיתין אלא אכתר אלדי מענאה כו יסתנאר בה ליס כו ואחד בל כוא גמאעה ולו קיל אנהא לא מאיה ולא מאיתין אלא אכתר לכאן דלך חק אד כאנת בדלך אלטול אלדי הו תלת מאיה דראע ואלערץ אלדי הו כמסין דראעא והי תלת טבקאט ודלך אלחיואן מנבת פי גמיעהא פהו באסרה יחתאג אלי צו פוגב מן דלך צרורה מא דכרנאה מן כתרה אלאבואב ואלכוא פי טולהא וערצהא ומע דלך פאנה כאן מרכב פיהא גאמאט\* קואריר עלי סביל מא יעמל פי אלחמאמאט וגירהא לידכל אלצו ולא ידכל אלמא וכאן צנעה דלך עלי

אחכם מא יכון ואתקנה ואדא כאן קולה ופתח יגב אן יכון לים דלך באב ואחד בל דלך קולה  
 צהר תעשה לתיבה\* לים יגב מנהא אן יכון דלך כו ואחד בל כוא כתיר ואן אלכתאב לם ידכר  
 אבואב כתיר ולא כוא כתיר ולא גאמאת גיר אנה יגוז אן יכון קולה ויפתח נח אשאר אלי  
 אלאצל מנהא והו אלדי כאן כאצ ללנאס ולמן כאן מעהם מן סאיר אלחיואן עלי אן אלכתאב  
 איצא לם ידכר כו ולא דונה ואנמא דכר צו ויגב אן יכון קד כאן גיר תלך אלכוא אלתי  
 בגאמאת כוא אכר ידכל מנהא הוא לירות דלך אלחיואן וכאל לתלך אלכוא אשיא מן כארג  
 תמנע דכול אלמטר| מנהא וממא תוגבה אלצורורה ממא כאן פי אלמרכב מן אלאעמאל אנה קד  
 כאן לסטחה מזאריב יכרג מנהא אלמטר אלי כארג אד כאן דלך אלסטח אלעטים יקע עליה  
 ארבעין יומא מתל דלך אלאמטאר אלסאילה לא בד אן יכון לה מזאריב כתירה יגרי דלך  
 מנהא. וממא תוגבה אלצורורה איצא מן דלך אנה כאו פיהא דרג ומראקי פי דאכל אלתיבה  
 וכארגהא אמא פי כארגהא פליצעד פיהא אלי אלטבקתין אלעאליתין אלנאס מע סאיר  
 אלחיואן אלמאשי והדא מא לא ימכן דפעה ואמא פי דאכלהא פלינזל פיה אלנאס מן אלטבקה  
 אלעליא אלתי הם פיהא אלי אלטבקתין אלספלאניתין לתעאהד אלחיואן לאצלחא אלמאכול  
 ואלמשרוב ותנציף אלות ואלזבל ומן אלאעמאל אלתי תוגבהא אלצ אלצורורה אנה קד כאן  
 פיהא מעאלף למאכול אלחיואן ואלחואץ ללמא לשרב לשרבהם ולעל דלך פי קולה קינים  
 תעשה לתיבה\*. וממא תוגבה אלצורורה אנה קד כאן פי אלטבקה אלספלי מן אלתיבה אניאב  
 מתל פיתיוכאת אלמזמלאת \* ידכל מנהא פתפתח ענד אלחאגה ידכל מנהא אלמא פתמתלי  
 אלאחואץ אלספלי תם תסד תלך אלכזאלאת ויצעד באלמא אלי אלטבקתין אלאכר לישרב מא  
 פיהא מן אלחיואן ואלא פמן אין כאן ישרב דלך אלחיואן אלכתיר ומן אלדי כאן יסתקי להמא  
 יחתאג אליה מן אלמא וכאצא פי אלארבעין יום אלתי כאן פיהא דלך אלמטר אלעטים אלדי  
 לא יקף בין ידיה שי טאקול איצא אן אלמאכול לם ידכל מנה שי אלי אלחאבות אלא וקד עמל  
 פיה גמיע מא יגב אן יעמל מן תקטיע ורק וגיר דלך חתי יכון פי אלחאבות מפרוג מנה יצלח  
 יתנאול פיוכל. והדא פי מאכול אלחיואן גיר מאכול אלנאס אלדי יכבו ויטבך אד כאן אלכבו  
 ואלטבך גיר מתעדד פי אלחאבות וקד יגוז אן יכון קד עמל פי תלך אלאואכר אלתי הי  
 אלקינים מואצע שביה באלביות מעד פיה אלמאכול ובין ידי אלביות מא דכרנאה מן  
 אלמעאלף וצנעת צנעה יכון כל מא אכל מנהא שי רגע בדלה מתל דלו אלרחא אלדין כל מא  
 וקע מנה שי פי אלרחא פטחנתה וקע בדלה מן אלדלו פאן קאל קאיל אן אלסבב אלדי יוגב מא  
 דכרתה מן אמר דלו אלרחא הו אלמא אלדי ידיר אלאבזאר בטבעה פמא אלדי כאן פי  
 אלחאבות ממה הדא סבילה: קלנא לים אנמא יפעל דלך אלמא פקט בל קד יפעל מתל דלך



באלריח ובאלאת הנדאסיה אד כנא קד נשאהד קום מן אלחדאק גצנעה\* אלהנדסה קד יפעלון  
אשיא מן הדא אלגנס וממא הו פוקה מתל אלאשכאל ואלאגסאם אלתי תתחרך מן דאתהא  
פיחדת פיהא אעמאל וחרכאת ואצואת ודלך מוכוד מן עלום אלפלספה: וקד יסתנבטון קום  
מן אלמחדתין אשיא מן הדא אלגנס גיר מא דכרתה אלפלספה עיר אן אלאצל מן אולאיך\*  
ואדא כאנת אלפלספה והם ענדנא אתבאע אלאנביא ומנהם אכדו אלעלום אלפלספיה עלי מא  
ביננא פי אול הדא אלכתאב ופי גירה איצא קד יפעלון מא דכרנאה מן אלחיל לם ינכר אן יכון  
אללה עז וגל קד עלם נח ואפאדה אעמאל וצעדהא פי אלתאבות תוגב מא קלנאה ומא הו אגל  
מנה וכדלך נקול אן ממא תוגבה אלצורורה אן יכון קד כאן פי אלספינה מגארי ומזאריב מן  
דאכלהא אלי כארגהא יכרג מנהא מא יחדת מן בול דלך אלחיואן אלכתיר ורותה אד כאן לא  
יגוז אן יבקא דלך פיגתמע פיכון מן אגתמאעה פסאד ואדא כאן מא קלנאה חקא בטל קול מן  
זעם אן קולה צהר אראב בה כו ואחד ואנה כאן פי סטח אלספינה אד כאן פי אלסטח לם  
יסתניר בה אלא שרדמה יסורה מן אלדין כאנו פי אלטבקה אלעליא דון גירהם וקד קלנא אן  
אלגמיע יחתאגון אלי אלנור: וגב אן יכון קולה ואל אמה תכלנה מלמעלה אנמא אראד בה אן  
יכון אעלי צפ אלגאמאת דון סטח אלספינה בדראע ומן הדא יפסד קול מן זעם ען קולה ופתח  
התבה: יריד בה מא קיל פי צהר תעשה לתבה

ואלדי יטהר לי ואללה אעלם אן אלחלון\* הו כו כאן פי סטח אלתבה פיה סעה מקדאר מא  
ידכל פיה אנסאן ויכרג מנה וכאן נח ומן מעה מן אלנאס אדא אראד אחדהם ירתקי אלי אעלא  
אלתבה יכון כרוגה ודכולה מנה וכאן עליה באב מחכם יפתח ויטבק לקולה ויפתח נח את חלון  
התבה פאמא אךמכסה פאן אלדי יגוז פיה אן יכון גטא פוק אלו מן אלאשיא אלתי תגטא בהא  
אלספן וגירהא מתל אלבוארי אלמקירה\* ומא שבההא מן אלת אלבוץ\* וגיר דלך ואנמא  
געל הדא אלגטא פוק באב הדא אלרוזנה\* ליסתרה ויקיה מן אן יקע עליה שי מן אלמא  
פלעלה יצל מנה אלי דאכל אלתאבות: פקולה מכסה התבה מענאה מכסה חלון התבה: פהדא  
מא קדרת עליה מן אלשרח ען מעאני הדא אלתבה והיאיתהא\* ומא פיהא מן אלאעמאל אלתי  
לם ידכרהא אלכתאב גיר אן אלעקל ואלצורורה יוגבהא וארגו אן יכון פיה קנוע למן תאמלה  
ופי דלך מסאיל גיר מא קלתה אנא אדכרהא פימא בעד

וקול אללה לאיוב הדא הנה נא בהמות אשר עשיתי עמך חציר כבקר יאכל<sup>624</sup>: מע גמיע מא  
וצפה בה מן אלעטם ואלהול וכתרה מא יחתאג אליה מן אלמאכול ואלמשרוב פלעל אלטופאן  
לם יבלג אלי אלמוצע אלדי יכון פיה פיהלכה פלם יחתאג נח אלי אדכאלה אלי אלמרכב

<sup>624</sup> Job, 40: 15.

ואגלט מן דלך אנה אן כאן מן אלבהאים אלטאהרה פאנה כאן יחתאג מנה יד שכצא ואללה  
אעלם כיפ דלך: וקד יסאלון ען אגתמאע אלגנס ואלבקר ומא שאכל דלך מע אלסבאע  
אלעאדיה כיפ כאן דלך ויסלון איצא ען מסלה אכר והי מא אלדי כאנת תגדי תלך אלסבאע  
ודלך אלטיור ואלגוארח פי סנה תאמה: ואלגואב ען גמיע דלך גואב ואחד והו קדרה אלבארי  
גל תנאוה ותסכירה ומנעה ללסבאע ען פעל מא פי טבעהא מן אכל אלחיואן ותגיירה לטבעה  
ואבדאלה בדלך טבעא אכר והו אן יכון בדל מא כאנת תאכל אלחיואן ותגתדי בה סאר  
תגתדי בדל מן דלך באלנבאת אד כנא קד ראינא כתיר מן אמור אלתאבות בכלאף מא ישאהד  
מן אלטבע וגארי אלעאדה ידל עלי דלך מא תקדם דכרה מן חפט להא מן אלגרק וקולה ויסגר  
יהוה בעדו: מן אמור אכר ממא קדמנא דכרהא ולדלך פי כתאבנא נטאיר מן אפעאל אללה גל  
ועז וקדרתה ועגאיבה גיר מעגזאת אלאנביא אלתי הי דלאיל ואעלאם לנבואתהם פמן דלך  
ולאדה שרה ולהא תסעין סנה ומן דלך קתל שמעון ולוי והמא צביין לכל ואחד מנהמא שביה  
באתני עשר סנה לאהל מדימה שכם באסרהא ומן דלך מא כאן מע בני אצראיל פי אלמרכב  
מן אלאשיא אלתי עמל מנהא אלמשכן ומע דלך אעמאל שמשון וצידה תלת מאיה תעלב ומן  
דלך מא כלפה דוד מן אלמאל לבית אלמקדס אלדי יכון מקדארה מן אלדהב מע קימה אלפצה  
נחו אלפ בית דהב" עלי מא רסמת אלערב אלבית אלפ אלפ דינאר: ומן דלך תפרקה דוד עלי  
גמיע אל אסראיל לכל ואחד קנינה שראב והם מאיין אלופ נאס לא יחצון ורגיפ ובצעה לחמ:  
ומן דלך בני שלמה לבית אלמקדס בלא אלה חדיד ומן דלך מא כאן יחתאג מן אלטעאם  
למאידתה והו תסעין כו פי כל יום ומן דלך מא קיל פי חרב ירבעם ורחבעם והו קתל כמס  
אלף שאב: ומן דלך גיש יהושפט אלדי כאן פי ירושלם והו אלפ אלפ ושביה במאיתין אלף מן  
סבטין פקט: ומן דלך כון דוד מע אכיש והו יקתל חול בלדה אלכלק מן גיר אן יעלם אכיש:  
ומן דלך אן אחז ודל יחזקיהו ולה יא סנה והדה כלהא נפלאות מן פעל אלכאלק גל תנאוה  
וקדרתה ותסביכאתה ומן אלעגאיב פי אמר אלתבה קולה שנים שנים באו אל נח אל התבה  
וגו: פאכבר אן גמיע הדה אלתיואנא אלתי הי גאאת פדכלת אלתאבות מן גיר אן יאתי בהא  
אחד או יטלבהא אנסאן אד כאן דלך מן אלמחאל אן יכון הו ותלת בניה קדרו עלי גמע דלך  
ואדכאלה אלי אלתאבות בל אלבארי גל ועז הו אלדי אתי בהם ואדכלהם ודלך פי יום ואחד  
עלי מא נטק בה אלכתאב: וקד קלנא פי מא תקדם ודלך פי אלכלאם עלי דלך אדם: הנה נתתי  
לכם את כל עשב: וקולה ולכל חית הארץ אן גמיע אלסבאע כאן גדאהא דלך אלוקת אלנבאת  
דון גירה ואכברנא באלעלה פי דלך פליס ינכר ענד כונהא פי אלספינה אן יכון רגעת אלי  
חאלהא אלאיל ודלך איצא נטיר מא יריד יכון פי אלאתי מן קולה זאב וטלא ירעו כאחד וגו

וכדלך יגוז אן יכון אללה בקדרתה מנעהא מן אלנתאג ואלפסאד פי אלספינה לילא יקע חמל ולאדה פיתולד מן דלך אמרין גליטין אחדהמא אן אלתאבות כאנת תציק עליהם פלא תסעהם ואל ב ציק אלמאכול ודלך אן אלבארי גל ועז קד ערפ אן אלמטר יכון מ יומא ואדא כאן דלך פאנה יגב אן יכון איצא קד ערפה כם יכון מקאמה פי אלספינה ואמרה אן יעד פיהא מן אלמאכול מא יחתאג אליה הו וסאיר אלחיואן פי טול תלך אלמדה וערפה מקדאר דלך כם הו.

B. Transcripción del manuscrito original al alfabeto árabe:

وبعض من قال أن ال تيبة<sup>625</sup> كانت مخروطة وأن راسها كان مسقط احتج بقوله ويسر نח את מכמה התבה<sup>626</sup> معنى ذلك عندهم هو انه كان لها في راسها طبق قطعتين من كل جهة قطعة يطبقان ويفتحان ولم يكون ذلك في طولها باسرها بل في قطعه يسيره منها يمكنهم فتحها اذ كان ذلك في ثلث مائة دراع غير ممكن. فاقول فيما ظهر لي والله اعلم وقبل ابتي بالقول فاني اقدم مقدمة وهو ان هذا المركب وان كان الاغلب في امره امر بالقدرة فان كثير من اموره قد جرى على ما يوجبه الطبع والحيلة في الصنعة والدليل على ذلك انه لو كانت اموره مع القدرة خاليه من الاحتيال في الصنعة وما اشبهها لم يكن اولاً (اولى؟) يحتاج بان يامر بان يقفر\* وكان يخلا خشبه مكشوف مع القدرة وايضا فانه لم يكن ما فيه من الحيوان يحتاج يعد لهم مأكول اذ كان الباري قادر على ابقائهم بغير غداء فاما ما هو بالقدرة مجرد من الحيلة فسنذكر على جهة التلطف وما لم نجد له الى ذلك سبيل كانت الضرورة توجب له القدرة المجردة دون الصنعة والحيلة. نرجع الآن الى القول فيما قصدنا له فنقول ان الذي يوجبه العقل والضرورة اذا كانت ال تيبة<sup>627</sup> طبقات وكان فيها جميع انواع الحيوان ان يكون في الطبقة السفلة منها أعظم الحيوان واكبرهم جسماً ومثل ذلك الفيل والكركدن والجمل والظراف والاسد والخنزير والفرس والجاموس والبقرة والدب وما شاكل ذلك ومن الطير النسر وما شابهه في العظم وكان في الطبقة الثانية ما كان دون ذلك في العظم مثل الحمار والإيل واليحمور والتيتل والوعل والديب والنمر والفهد والضبع وما اشبهه ذلك. ومن الطائر الصقر والعقاب والزمنغ<sup>628</sup> والباز والغزال والكلب والقنور<sup>629</sup> والثعلب والكبر\* والفروانق\* والقرد وبن عرس وما شبيهه ذلك ومن الطائر الحمام واليمام والصلصل\* والورشان والدجاج

<sup>625</sup> Es decir, el arca de Noé.

<sup>626</sup> "... y retiró Noé la cubierta del arca". El versículo completo: " Así, pues, el año seiscientos uno, en el primero [de los meses], a uno del mes, habíanse enjugado las aguas sobre la tierra y retiró Noé la cubierta del arca y, mirando, he aquí que la superficie del suelo se había enjugado." Gn, 8: 13.

<sup>627</sup> Es decir, tres.

<sup>628</sup> Quizás quería hacer referencia al pajarito al-Zāg, que es la Grajilla occidental (*Corvus monedula*).

<sup>629</sup> Quizás quería hacer referencia al pájaro al-Qanbar; o Qabra que es el Alauda.

والقبع<sup>630</sup> والفاخته والقطا\* والهدهد والطاووس وما شبه ذلك وكان الناس في تلك الطبقة العليا وكان في كل طبقة من الماكول ما يحتاج اليه من كان فيها فهذا احد ما يوجبه العقل والضرورة وينبغي نعلم ايضا انه انما كان ليس للتأبوت باب واحد بل ابواب عداد والا فمن اين كان يدخل ذلك الحيوان الكثير وخاصة وهم في تلك الطبقات فاقل ما يجب ان يكون قد كان فيها ثلاث ابواب<sup>631</sup> في كل طبقة باب واحد وهذا اقل ما يكون نعلم ذلك ضرورة فقوله اذن ופתח התיבה<sup>632</sup> لم يرد باب واحد بل ابواب ثم انه يجب ان نعلم ايضا ضرورة انه قد كان في السفينة اعمال لم يذكرها الكتاب سنذكرها فيما بعد على ان بعض ذلك مما ذكرناه من الابواب ومما توجه الضرورة ان قوله צהר תעשה לתיבה<sup>633</sup> قيل انها لا مائة ولا مائتين الا اكثر\* الذي معناه כו<sup>634</sup> يستتار به ليس כו واحد بل כו<sup>635</sup> ولو قيل أنها قيل انها لا مائة ولا مائتين الا اكثر لكان ذلك حق إذ كانت بذلك الطول الذي هو ثلاث مائة دراع والعرض الذي هو خمسين دراعا وهو ثلاث طبقات وذلك الحيوان منبت في جميعها فهو بأسره يحتاج الى ضوء فوجب من ذلك الضرورة ما ذكرناه من كثرة الأبواب وال כו<sup>635</sup> في طولها وعرضها ومع ذلك فإنه كان مركب فيها גאמאת\* قوارير على سبيل ما يعمل في الحمامات وغيرها ليدخل الضوء ولا يدخل الماء وكان صنعها ذلك على احكم ما يكون واتقنه واذا كان قوله ופתח يجب ان يكون ليس ذلك باب واحد بل ذلك قوله צהר תעשה לתיבה ليس يجب منها أن يكون ذلك כו واحدا بل כו كثير وإن الكتاب لم يذكر ابواب كثير ولا כו كثير ولا גאמאת\* غير أنه يجوز أن يكون قوله ופתח כו<sup>636</sup> أشار الى الأصل منها وهو الذي كان خاص للناس ولمن كان معهم من سائر الحيوان على أن الكتاب ايضا لم يذكر כו ولا دونه وانما ذكر ضوء ويجوز أن يكون قد كان غير تلك ال כו التي ب גאמאת כו آخر يدخل منها هواء ليروح ذلك الحيوان وكان لتلك ال כו اشياء من خارج تمنع دخول المطر| منها ومما توجه الضرورة مما كان في المركب من الأعمال أنه قد كان لسطحه مزاريب يخرج منها ماء المطر الى خارج إذ كان ذلك السطح العظيم يقع عليه اربعين يوما مثل ذلك الامطار السائلة لا بد أن يكون له مزاريب كثيرة يجري ذلك منها. ومما توجه الضرورة ايضا من ذلك أنه كان فيها درج ومراق في داخل התיבה وخارجها أما في خارجها فليصعد فيها الى الطبقتين العلويتين الناس مع سائر الحيوان الماشي وهذا ما لا يمكن رفعه وأما في داخلها فليُنزل فيها الناس من الطبقة العليا التي هم فيها الى الطبقتين السفلتين لتعاهد\*

<sup>630</sup> Quizás quería hacer referencia al pájaro al-Qabag o al-Hagal que es Perdiz.

<sup>631</sup> Es decir, tres puertas.

<sup>632</sup> “Harás al arca”. El versículo completo: “Harás al arca una lucera y un codo más arriba darás remate a aquélla. Pondrás la puerta del arca a uno de sus costados; plantas bajas, segundas y terceras le harás. \*” Gn, 6: 16.

<sup>633</sup> “Harás al arca una lucera”. Gn, 6: 16.

<sup>634</sup> Es decir, Una apertura o ventana.

<sup>635</sup> Ventanas y aperturas.

<sup>636</sup> “... , abrió Noé”. El versículo completo: “Al cabo de cuarenta días abrió Noé la ventana del arca que había hecho\*”. Gn, 8: 6.

الحيوان لاصلاح الماكول والمشروب وتنظيف الروث والزبل ومن الأعمال التي توجبها الضرورة انه قد كان فيها معالف لمأكول الحيوان وأحواض للماء لشربهم ولعل ذلك في قوله קינים תעשה לתובה<sup>637</sup> ومما توجبه الضرورة أنه قد كان في الطبقة السفلى من התובה أنياب مثل فتوحات\*<sup>638</sup> المزملاّت يدخل منها فتفتح عند الحاجة يدخل منها الماء فتمتلئ الأحواض السفلى ثم تسد تلك ال المزملاّت ويصعد بالماء الى الطبقتين الآخر ليشرّب ما فيها من الحيوان وإلا فمن أين كان يشرب ذلك الحيوان الكثير ومن الذي كان يستقي له ما يحتاج اليه من الماء وخصوصا في الأربعين يوم التي كان فيها ذلك المطر العظيم الذي لا يقف بين يديه شيء واقول ايضا أن المأكول لم يدخل منه شيء الى التابوت الا وقد عمل فيه جميع ما يجب أن يعمل من تقطيع ورق وغير ذلك حتى يكون في التابوت مفروغ منه يصلح يتناول فيؤكل وهذا في مأكول الحيوان غير مأكول الانسان الذي يخبز ويطبخ اذ كان الخبز والطبخ غير متعزّر في التابوت وقد يجوز أن يكون قد عمل في تلك الاواخر\* التي هي ال קינים مواضع شبيهة بالبيوت معد فيها الماكول وبين يدي البيوت ما ذكرناه من المعالف وصنعة صنعه يكون كل ما أكل منها شيء رجع بدله مثل دلو الرحا الذي كلما وقع منه شيء في الرحا فطحنه وقع بدله من الدلو فإن قال قائل ان السبب الذي يوجب ما ذكرته من امر دلو الرحا هو الماء الذي يدير الابزار بطبعه فما الذي كان في التابوت ממה\* هذا سبيله. قلنا ليس انما يفعل ذلك الماء فقط بل قد يفعل مثل ذلك بالرياح وبالآلات الهندسية اذ كنا قد نشهد قوم من אלהאק גלגלה\* الهندسة قد يفعلون أشياء من هذا الجنس ومما هو فوقه مثل الأشكال والأجسام التي تتحرف\* من ذاتها فيحدث فيها أعمال وحركات وأصوات وذلك موخود من علوم الفلاسفة وقد يستنبطون قوم من المحدثين اشياء من هذا الجنس غير ما ذكرته الفلاسفة غير ان الاصل من اولئك واذا كانت الفلاسفة وهم عندنا أتباع الأنبياء ومنهم أخذوا العلوم الفلسفية على ما بيننا في أول هذا الكتاب وفي غيره ايضا قد يفعلون ما ذكرناه من الحيل لم ينكر ان يكون الله عز وجل قد علّم גג وأفاده أعمال يصعدها في التابوت توجب ما قلناه وما هو أجل منه وذلك نقول أن مما توجبه الضرورة أن يكون قد كان في السفينة مجاري ومزاريب من داخلها الى خارجها يخرج منها ما يحدث من بول ذلك الحيوان الكثير وروثه اذ كان لا يجوز ان يبقا ذلك فيجتمع فيكون من اجتماعها فساد واذا كان ما قلناه حقا بطل قول من زعم أن قوله לאהר أراد به כן واحد وانه كان في سطح السفينة اذ كان في السطح لم يستنير به الا شرزمة يسيرة من الذين كانوا في الطبقة العليا دون غيرهم وقد قلنا أن الجميع يحتاجون الى النور: وجب أن يكون قوله ואל אמה תכלנה מלמעלה<sup>639</sup> انما اراد به أن يكون أعلى صف ال

<sup>637</sup> Este versículo bíblico no está bien redactado en los MSS. El autor hace referencia a Gn, 6: 14: “עשה לך תבת עצי גפר קנים תעשה את התבה וכפרת אתה מבית ומחוץ בכפר” y su traducción al español es así: “Fabricate un arca de madera de ciprés, haz en el arca diversas estancias y embérela por dentro y fuera con brea”.

<sup>638</sup> en el texto original "פיתיונות"?

<sup>639</sup> Gn, 6: 16.

גאמאת\* דון سطح السفينة بدراع ومن هذا يفسد قول من زعم عن قوله ופתח התבה<sup>640</sup> ، يريد به ما قيل في زاھر תעשה לתבה.

والذي يظهر لي والله اعلم أن ال חלון<sup>641</sup> هو כו كان في سطح התבה فيه سعة مقدار ما يدخل فيه الناس ويخرج منه وكان נח<sup>642</sup> ومن معه من الناس اذا اراد أحدهما يرتقى الى أعلا ال תבה يكون خروجه ودخوله منه وكان عليه باب محكم يفتح ويطبق لقوله ויפתח נח את חלון התבה<sup>643</sup> فأما ال מכסה<sup>644</sup> فان الذي يجوز فيه ان يكون غطا فوق ال כו من الاشياء التي تغطي بها السفن وغيرها مثل البواري المقيرة\* وما شابهها من الآت البوص وغير ذلك وانما جعل هذا الغطاء فوق باب هذا ال רוזנה\* ليستره ويقيه من أن يقع عليه شئ من الماء فلعله يصل منه الى داخل التابوت. فقله מכסה התבה<sup>645</sup> معناه מכסה חלון התבה<sup>646</sup>. فهذا ما قدرت عليه من الشرح عن معاني هذا ال תבה و هیاتها<sup>647</sup>\* وما فيها من الأعمال التي لم يذكرها الكتاب غير ان العقل والضرورة يوجبها وارجو ان يكون فيه قنوع لمن تأمله وفي ذلك مسائل غير ما قلته انا اذكرها فيما بعد.

وقول الله لأيوب הנה נא בהמות אשר עשיתי עמך חציר כבקר יאכל<sup>648</sup>: مع جميع ما وصفه به من العظم والهول وكثرة ما يحتاج اليه من المأكول والمشروب فلعل الطوفان لم يبلغ الى الموضوع الذي يكون فيه فيهلكه فلم يحتاج נח الى ادخاله الى المركب واغلف من ذلك انه ان كان من البهائم الطاهرة فانه كان يحتاج منه יד\* شخصاً\* والله اعلم كيف ذلك. وقد يسألون عن إجتماع الغنم والبكر وما شاكل ذلك مع السباع العادية كيف كان ذلك ويسألون<sup>649</sup> ايضا عن مسله(مسألة؟) اخرى وهي ما الذي كانت تغذى تلك السباع وذلك الطيور والجوارح في سنة تامة. والجواب عن جميع ذلك جواب واحد وهو قدرة البارئ جل ثناؤه وتسخيره ومنعه للسباع عن فعل ما في طبعها من أكل الحيوان وتغييره لطبعه وابداله بذلك طبعا اخر وهو أن يكون بدل ما كانت تأكل الحيوان وتتغذى به صارت تتغذى بدل من ذلك بالنبات اذ كنا قد رأينا كثير من امور التابوت بخلاف ما يشاهد من

<sup>640</sup> Gn, 8: 6.

<sup>641</sup> Ventana o puerta.

<sup>642</sup> Es decir, Noé.

<sup>643</sup> ... , “abrió Noé la ventana del arca que había hecho”, Gn, 8: 6. El versículo completo: “Al cabo de cuarenta días abrió Noé la ventana del arca que había hecho”.

<sup>644</sup> La מכסה es la cubierta; el autor hace referencia a Gn, 8: 13: “Así, pues, el año seiscientos uno, en el primero [de los meses], a uno del mes, habíanse enjugado las aguas sobre la tierra y retiró Noé la cubierta del arca y, mirando, he aquí que la superficie del suelo se había enjugado.”

<sup>645</sup> “la cubierta del arca”. Véase Gn, 8: 13.

<sup>646</sup> Es decir, “la cubierta de la ventana del arca”.

<sup>647</sup> Quizás quería decir “وحياتها” (wahayātuhā), es decir su vida.

<sup>648</sup> “He aquí, pues, el Behemot, de que yo criéd contigo; hierba cual el buey come.\*”. Job, 40: 15.

<sup>649</sup> En el texto original “ويسلون”

الطبع وجاري العادة يدل على ذلك ما تقدم ذكره من حفظ لها من الغرق وقوله ויסגר יהוה בעדו<sup>650</sup> من امور اخر(أخرى؟)\* مما قدمنا ذكرها ولذلك في كتابنا نظائر من افعال الله جل وعز وقدرته وعجائبه غير معجزات الانبياء التي هي دلائل واعلام لنبوتهم فمن ذلك ولادة שרה<sup>651</sup> ولها تسعين سنة<sup>652</sup> ومن ذلك قتل شمعون ולי<sup>653</sup> وهما صبيين لكل واحد منهما شبيهه\* باتنى عشر سنة لأهل مدينة שכם<sup>654</sup> بأسرها<sup>655</sup> ومن ذلك ما كان مع بني اسرائيل في المدبر من الاشياء التي عمل منها אלמשכן<sup>656</sup> ومن\*<sup>657</sup> ذلك أعمال שמשון<sup>658</sup> وصيده ثلاثة مائة ثعلب<sup>659</sup> ومن ذلك ما كلفه דוד<sup>660</sup> من المال لبيت المقدس الذي يكون مقداره من الذهب مع قيمة الفضة نحو الف بيت| ذهب عل ما رسمت العرب أن البيت ألف ألف دينار ومن ذلك تفرقة דוד على جميع آل اسرائيل لكل واحد قنينة\* شراب وهم מציין\* الوف ناس لا يحصون ورغيف وبضعة لحم ومن ذلك בני שלמה<sup>661</sup> لبيت المقدس لا آلة حديد ومن ذلك ما كان يحتاج من الطعام لمائدته وهو تسعين دُر\* في كل يوم ومن ذلك ما قيل في حرب ירבעם<sup>662</sup> ורחבעם<sup>663</sup> وهو قتل خمس آلاف شاب ومن ذلك جيش יהושפט الذي كان في ירושלם<sup>664</sup> وهم الف الف وشبيهه بمائتين الف من سبطين فقط. ومن ذلك كون דוד مع אכيش<sup>665</sup> وهو يقتل حول بلده الخلق من غير ان يعلم אכיש ومن ذلك أن אחاز<sup>666</sup> ولد

<sup>650</sup> “A continuación cerró tras él Yahveh.”. El versículo completo: “Y los que entraban, macho y hembra de toda creatura entraban, conforme ‘Elohim habíale ordenado. A continuación cerró tras él Yahveh.” Gn, 7: 16.

<sup>651</sup> Es decir, Sara, la esposa de Abraham y madre de Isaac mencionada en la Biblia. Véase Gn, 17: 15-22, 20: 12.

<sup>652</sup> Véase Gn, 17: 17.

<sup>653</sup> Simeón y Levi. Son personajes bíblicos, de los doce hijos de Jacob; Véase Gn, 29: 33-34.

<sup>654</sup> Es decir Siquem, otro personaje bíblico. Véase Gn, 34: 2.

<sup>655</sup> Véase Gn, 34 completo, 49: 5; 1Cr, 2: 1.

<sup>656</sup> Según relata la Biblia, el Tabernáculo, llamado en hebreo *mishkán* (מִשְׁכָּן, “morada”), fue el santuario móvil construido por los israelitas bajo las instrucciones dadas por Dios a Moisés en el Monte Sinaí. No debe ser confundido con el Templo de Jerusalén, construido en el siglo X a. C El Tabernáculo es también conocido como Tienda del Encuentro y fue un santuario itinerante dedicado a Yavheh. Constituye el primer ejemplo de articulación de espacios sacros en la cultura hebrea, involucrando a su vez las primeras creaciones simbólicas de arte judío con carácter litúrgico unívocamente monoteísta. Se lo ha denominado el “Santuario Terrenal” (Éx, 25: 8) y, según interpretación del cristianismo, se lo compara y contrasta con el “Santuario Celestial” de la Biblia cristiana (Nuevo Testamento, Heb, 8: 1-5). Véase Dubnow, Simón, *Manual de la Historia Judía*, Buenos Aires: Sigal, 1977, pp. 40-41.

<sup>657</sup> En el texto original es “ومع”

<sup>658</sup> Es decir, Sansón. Fue uno de los últimos jueces israelitas antiguos y se le menciona en el Tanaj. Su quehacer se describe en el Libro de los Jueces, entre los capítulos 13 y 16.

<sup>659</sup> Jue, 15: 4-7.

<sup>660</sup> Es decir, El Rey David.

<sup>661</sup> Es decir, Salomón.

<sup>662</sup> Es decir, Jeroboam I.

<sup>663</sup> Es decir, Roboam. Fue un rey de Judá que reinó entre 928 y 913 a.C. Fue hijo de Salomón con Naamah. Su reinado está consignado en el Primer Libro de Reyes. Véase Van de Mierop, Marc, *A History of Ancient Egypt*, Malden, MA: Blackwell Publishing, 2007, p. 400.

<sup>664</sup> Es decir, Jerusalén.

<sup>665</sup> Es decir, Achish. Es un personaje bíblico su nombre aparece en 1Sm, 21:11-15. Para más información véase Berlant, Stephen, “The Mysterious Ekron Goddess Revisited”, *Journal of the Ancient Near Eastern Society*, 31, 2008, (pp. 15-21).

יחזקיהו<sup>667</sup> وله احد عشر سنة وهذه كلها נפלאות<sup>668</sup> من فعل الخالق جل ثناؤه وقدرته وتسبيحاته ومن العجائب في أمر التבה قوله שנים שנים באו אל נח אל התבה<sup>669</sup> וגו\* فاخبر ان جميع هذه الحيوانات التي هي جاءت فدخلت التابوت من غير ان ياتي بها احد او يطلبها انسان اذا كان ذلك من المحال ان يكون هو وثلاث بنيه قدرو على جميع ذلك وادخله الى التابوت بل البارئ جل وعز هو الذي اتى بهم وادخلهم في يوم واحد على ما نطق به الكتاب. وقد قلنا فيما تقدم وذلك في الكلام على خلق آدم הנה נתתי לכם את כל עשב<sup>670</sup> وقوله ולכל חית הארץ<sup>671</sup> ان جميع السباع كان غذاها ذاك الوقت النبات دون غيره واخبرنا بالعلة في ذلك فليس ينكر عند كونها في السفينة ان يكون رجعت الى حالها الاول وذلك ايضا نظير ما يريد يكون في الآتي من قوله זאב וטלא\*<sup>672</sup> ירעו כאחד<sup>673</sup> וגו\* وكذلك يجوز ان يكون الله بقدرته منعها من النتاج والفساد في السفينة لئلا يقع حمل ولادة فيتولد من ذلك امرين غليظين احدهما ان التابوت كانت تضيق عليهم فلا تسعهم والثاني ضيق الماكول وذلك ان البارئ جل وعز قد عرف נח ان المطر يكون נח יומא<sup>674</sup> واذا كان ذلك فإنه يجب أن يكون ايضا قد عرفه كم يكون مقامه في السفينة وامره ايضا ان يعد فيها من الماكول ما يحتاج اليه وسائر الحيوان في طول تلك المدة وعرفه مقدار ذلك كم هو.

<sup>666</sup> Es decir, Ajaz. Es otro personaje bíblico (Is, 7; 2 Re, 16). Ajaz fue un rey de Judá que gobernó entre el 734 y el 715 a. C. aproximadamente. Véase Grabbe, Lester L, *Ancient Israel: What Do We Know and How Do We Know It?*, London; New York; T&T Clark, 2007, p. 134.

<sup>667</sup> Es decir, Ezequías. Fue el decimotercer rey del reino independiente de Judá e hijo del Rey Acáz y de Abiyah (2Cr, 29:1). Para Ezequías véase Harris, Stephen L, *Understanding the Bible: a reader's introduction*, Palo Alto: Mayfield, 1985, pp. 367-432.

<sup>668</sup> Es decir, los milagros.

<sup>669</sup> “Vinieron a Noé al arca, de dos en dos”. El versículo completo: “Vinieron a Noé al arca, de dos en dos, macho y hembra, según había mandado 'Élohim a Noéde.” Gn, 7: 9.

<sup>670</sup> “[ Dijo también Elohim: ] He aquí que os doy toda planta seminífera ...”. El versículo completo: “Dijo también Elohim: He aquí que os doy toda planta seminífera que existe sobre la haz de la tierra ntera, y todo árbol seminífero: os servirá de alimento\*”. Gn, 1: 29.

<sup>671</sup> “Y a toda bestia salvaje, ...” ; El versículo completo: “Y a toda bestia salvaje, toda ave del cielo y todo cuanto serpea sobre la tierra, cuanto encierra en sí espíritu vital, [señalo] por alimento toda hierba verde. Y así fue”. Gn, 1: 30.

<sup>672</sup> Lo correcto es וטלה

<sup>673</sup> “Lobo y cordero a una pastarán”. El versículo completo: “Lobo y cordero a una pastarán| y el león comerá forraje con la res vacuna, | en cuanto a la serpiente, el polvo será su alimento; no se obrará xon maldad ni se causará daño| en toda mi santa montaña, dice Yahveh”. Is, 65: 25.

<sup>674</sup> Es decir, 40 días. El versículo completo: “Al cabo de cuarenta días abrió Noé la ventana del arca que había hecho\*”. Gn, 8: 6.



### 3.1.2.2. MSS. de CUL:

3.1.2.2.1. T-S Ar. 43.275, fragmentos originales de un caraíta (mu'tazilí) anónimo

3.1.2.2.2. T-S. Ar. 44.63, fragmentos originales de un racionalista judío anónimo

#### 3.1.2.2.1. T-S Ar. 43.275, fragmentos originales de un caraíta (mu'tazilí) anónimo

##### - Descripción del manuscrito:

Judeo-árabe; escritura oriental semi-cuadrada; 2 folios (bifolium); 18.2 x 27.5; 16 líneas<sup>675</sup>. Este documento está compuesto por dos folios y se atribuye a un autor caraíta anónimo que ha sido influido por la corriente teológica mu'tazilí<sup>676</sup>. También desconocemos la fecha en que dicho documento fue escrito. Estos folios cuentan con un buen estado de conservación, pues apenas se han deteriorado, salvo en sus extremos. De todos modos, cabe destacar que dicho deterioro no afecta a su contenido, por lo que los textos que contiene son claros.

##### - Resumen de contenidos:

El texto habla sobre cómo conocer a Dios. Al parecer, el autor del manuscrito conocía perfectamente las discrepancias que hubo entre los teólogos acerca de la teoría del conocimiento la cual ya hemos tratado anteriormente. En su análisis queda patente que influyeron en él las ideas de los teólogos, en especial los mu'tazilíes, tanto su metodología como sus términos relativos a la filosofía. El autor afirma que conocer a Dios tiene lugar a través de la especulación y la inferencia (*al-naẓar al-'aqlī wal-istidlāl*), es decir, el conocimiento demostrativo, y no por medio del conocimiento perceptible, el conocimiento intuitivo (es decir, *ḍarūra*; *iḍṭirār*; *mušāhada*) o la percepción sensorial (*ḥawāss*). Apunta que los dotados de razón discrepan a la hora de demostrar la existencia del Creador, pues entre ellos hay quien niega su existencia, quien demuestra la existencia de más de uno y quien sostiene que es un cuerpo.

---

<sup>675</sup> Baker- Polliack, *Arabic and Judaeo-Arabic Manuscripts*, T-S Ar.1a-54 (T-S Ar.43.275), p. 406.

<sup>676</sup> Vajda, Georges, "De Quelques Fragments Mu'tazilites en Judaéo-Arabic, Notice Provisoire", *Journal Asiatique*, 264, 1976, (pp. 1-7), p. 7; Cambridge University Library (Gran Bretaña)-Stefan C Reif, *Published material from the Cambridge Genizah collections: a bibliography 1896-1980*, Stefan C Reif (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1988, p. 193; Schmidtke, "The Karaites' encounter with the thought of Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī", p. 112, n 9.

También afirma que Dios dotó al ser humano de la especulación racional por medio de la cual este último es capaz de conocer al primero, pues no es posible alcanzar dicho conocimiento por medio de la percepción sensorial como la visión ni a través del conocimiento intuitivo, pues lo que se conoce por la observación ocular no es sino lo tangible, y esto no es posible en relación con Dios, pues no se puede ver según la filosofía mu‘tazilí.

Asimismo, no se conoce por medio del conocimiento intuitivo ya que todo lo que se conoce por conocimiento intuitivo no admite dudas por parte de los dotados de razón, pues se da en la razón de todos estos, y ya mencionamos la discrepancia entre los dotados de razón y sus dudas acerca de demostrar la existencia del creador, esto es, Dios; mientras unos la negaron otros la demostraron. Por lo tanto, conocer a Dios tiene lugar, exclusivamente, a través de la especulación racional y la inferencia. La especulación racional, según opina el autor, consiste en observar y reflexionar en busca de una solución a alguna cuestión. Por otro lado, conocer algo implica que quien adquiera ese conocimiento acepte sin reservas lo conocido. Y la diferencia entre la aceptación total de algo y lo contrario es conocida por los dotados de razón cuando hacen uso del discernimiento.

- Imagen del manuscrito original:

Fragmento.1.r.



Fragmento.1.v.



- Edición de los textos originales:

Anexo: T-S Ar. 43.275

A. Texto original:

Fragmento.1.r.

אן סאל סאיל פקאל מא אול מא אוגב  
אללה עליך קיל לה אלנטר אלמודי  
אלי מערפתה תעאלי לאנה לא יצח אן  
יערפ באלמשאהדאת ולא באלצרורה  
פיגב אן יערפ באלתפכר ואלנטר ואנמא  
קלנא אנה לא יערפ באלמשאהדה  
לאן מא יערפ בהא לא יכון אלא מן  
אלאגסאם או מן הואת ליצח פיהא\*  
אלמואגהה ואלמקאבלה והדא אלמעני  
לא יצח פי אללה תעאלי ואנמא קלנא  
אנה לא יעלם צרורה לאן כל מא עלם

לאן עלם אלאצטראר ישתרך פיה  
סאיר אלעקלא אדא אשתרכו פי טריקה  
באלמדרכאת ומא יגרי מגראהא ממא  
הו מן כמאל אלעקל וכאלעלם אלואקע ענד  
אכבאר אלגמאעת עמא שאהדה מן  
מן אלבלדאן אלנאיה ואלאמור אלמאציה  
ואלעקלא מכתלפין פי אתבאת אלצאנע  
פמנהם מן ינפי דלך וינכרה ומנבם מן  
יתבת אכתר מן ואחד ו מנהם מן  
יתבתה גסמא פליס יגוז עלי האוליי מע  
כתרתהם אן יכברו ען אנפסהם מא הם

מצטרון אלי כלאפה אלא תראהם  
 אנהם ינדרון אלנדר ויסתקדמון אלגית  
 ויסתנזלון אלרזק ויסתדמון אלמתן ואל  
 מצאיב באלתקרב ב..א הו כפר וצלאל  
 ואלעאקל לא יגוז אן יתקרב אלי מעבודה

צרורה לא יגוז אן יתשכך אלעקלא  
 פיה ויכתלפון פי דלך אדא אשתהכו\*  
 פימא ענדנה יקע עלם אלאצטראר ופי  
 עלמאנא באן אלעקלא קד אכתלפו פי  
 אתבאת אלצאנע פמנהם מן ינפי דלך

Fragmento.1.v.

וינכרה ומנהם מן יתבת אכתר מן ואחד  
 ומנהם מן יתבתה גסמא וליס יגוז עלי  
 האולאי ען אנפסהם במא הם מצטרין  
 אלי כלאפה דליל עלי אנה לא יעלם  
 אצטראר פוגב אן יעלם אסתדלאךא  
 פאן קאל פמא אלואגב  
 קיל לה הו מא יסתחק מן וגב עליה  
 אדם ואלנקץ באן לא יפעלה עלי בעץ  
 אלוגה פאן קיל ומא אלנטר  
 קיל לה הו אלתאמל לחאל אלשי ואלפכר  
 פיה פאן קאל ומא אלמערפה באלשי  
 קיל לה הו מא יקתצי סכון נפס  
 אלמעטקד אלי אעתקאד דלך אלשי  
 ואלפרק בין מא תסכן אליה אלנפס מן אל  
 אמר ובין כלאפה יערפה כל עאקל  
 מן נפסה לאנה בימיז בין עלמה במא

אלנאר\* יכרג\* אלצאדק חלא בקבך דלך  
 או חאגו אלי פעלה פל..כ\* אן יכון אלעלם  
 אללה תעאלי עלי גמיע..וצאפה\* אלתי  
 ילזם אלנטר פימא לא צח אלעלם בצדקה  
 ורסאלתה אלא בעד אלעלם בה מבטל  
 לא יגב אלנטר פנמא ג...בה\* ואן  
 קול אלמחק לא יכון מר..לא עלי מרסלה  
 ואדא לם יכן דלילא עלי מרסלה ואדא  
 לם יכן טריקא אלי מערפתה ולם יגז  
 אן נתקרב בשי מן אלטאעאת אלשרעיה  
 אלי מן לא נערפה לאנ...ן\* אחדהםא  
 אנא לא נאמן אן נוגד אלקרבה אלי גהה\*  
 ונחן נרי אנה הו ואל ב אן נתקרב  
 אליה במא יסכטה ויב...לה מעה ונחן  
 נחסבה קרבה אליה ו...ה...ו ואדא  
 צחחו א ולם יכן מעלומא אצטרארא

B. Transcripción del manuscrito original al alfabeto árabe:

Fragmento.1.r

إن سئل سائل فقال ما أول ما أوجب #

لان علم الاضطرار يشترك فيه

سائر العقلاء إذا إشتركوا في طريقها  
 بالمدرجات وما يجري مجراها مما  
 هو من كمال العقل وكالعلم الواقع عند  
 اخبار الجماعات عما شاهدوه من  
 من البلدان النائية والامور الماضية  
 والعقلاء مختلفين في إثبات الصانع  
 فمنهم من ينفي ذلك وينكره ومنهم من  
 يثبت أكثر من واحد ومنهم من  
 يثبته جسما فليس يجوز على هؤلاء مع  
 كثرتهم ان يخبروا عن انفسهم ما هم  
 مضطرون الى خلافه الا ترهم  
 انهم يندرون الندور ويستقدمون الغيث  
 ويستنزلون الرزق ويستدمون<sup>677</sup> \* المحن  
 والمصايب بالتقرب ٢٠٠ هو كفر وضلال  
 والعاقل لا يجوز ان يتقرب الى معبوده

الله عليك: قيل له النظر المودي #  
 الى معرفته تعالى لانه لا يصح ان #  
 يعرف بالمشاهدات ولا بالضرورة #  
 فيجب ان يُعرف بالتفكر والنظر وانما #  
 قلنا انه لا يُعرف بالمشاهدة #  
 لأن ما يُعرف بها لا يكون الا من #  
 الأجسام او من هواة ليصح فيها #  
 المواجهه والمقابله وهذا المعنى #  
 لا يصح في الله تعالى وانما قلنا #  
 انه لا يُعلم ضرورة لان كل ما عُلِمَ #  
 ضرورة لا يجوز ان يتشكك العقلاء #  
 فيه ويختلفون في ذلك إذا إشتهكوا #  
 فيما عنده يقع علم الإضطرار وفي #  
 علمنا بان العقلاء قد إختلفوا في #  
 إثبات الصانع فمنهم من ينفي ذلك

#### Fragmento.1.v

وينكره ومنهم من يثبت اكثر من واحد #  
 ومنهم من يثبته جسمًا وليس يجوز على #  
 هؤلاء عن انفسهم بما هم مضطرين #  
 الى خلافه دليل على انه لا يعلم #  
 إضطرار فوجب ان يعلم استدلالاً: #  
 ##### فان قال فما الواجب #  
 قيل له هو ما يستحق من وجب عليه #  
 الذم والنقض بان لا يفعل على بعض #  
 الوجوه: فان قال وما النظر: #  
 قيل له هو التأمل لحل الشئ والفكر

انار يخرج\*الصادق حلا \* بقبح ذلك #  
 او حاجوا\* الى فعله ف..\*بان يكون\*العلم #  
 الله تعالى على جميع [١]وصافه\* التي #  
 يلزم النظر فيما لا صح العلم بصدقه #  
 ورسالته الا بعد العلم به مبطل #  
 لا يجب النظر فيما ج..به: وان #  
 قول المحق لا يكون مرسلا على مرسله #  
 واذا لم يكن دليلا على مرسله واذا #  
 لم يكن طريقا الى معرفته ولم يجز #  
 ان نتقرب بشئ من الطاعات الشرعية #

او (ويستضعفون)<sup>677</sup>

الى من لا نعرفه لان...ن احدهما#	فيه: فان قال وما المعرفة بالشئ:
أنا لا نأمن ان نوجد القربه الى جهة*#	قيل له هو ما يقتضي سكون نفس
ونحن نرى انه هو#والثاني ان نتقرب #	المعتقد الى اعتقاد ذلك الشئ
اليه بما يسخطه ويب[طله؟]...ونحن#	والفرق بين ما تسكن اليه النفس من ال
نحسبه قربه اليه و...ه لو واذا#	امور وبين خلافه يعرفه كل عاقل
صححوا الاول ولم يكن معلوم#اضطرا را	من نفسه لانه يتميز بين علمه بما

#### 3.1.2.2.2. T-S. Ar. 44.63, fragmentos originales de un racionalista judío anónimo

##### - Descripción del manuscrito:

Judeo-árabe; escritura oriental semi-cursiva; papel; 4 folios (2 bifolia); mutilado y manchado; 20.5 x 28.5; 17 líneas<sup>678</sup>. Los textos de este manuscrito no son lo suficientemente claros. Se han perdido zonas en los mismos, en especial en el borde superior y el inferior. Este manuscrito se atribuye a un autor judío anónimo del que se desconoce si pertenecía a la corriente caraíta o rabanita. Sin embargo, a juzgar por el contenido del texto, parece ser que seguía la tendencia rabanita, pues en el mismo hace referencia a cuestiones racionales y filosóficas que ha tomado de la obra *Dalālat al-ḥā'irīn* (*Guía de perplejos*) del rabanita Moshe Ben Gaón, más conocido como Maimónides. El título de dicha obra aparece dos veces en este manuscrito<sup>679</sup>. La obra *Guía de perplejos*, según las fuentes<sup>680</sup>, data del s. XII, lo que significa que este

<sup>678</sup> Baker- Polliack, *Arabic and Judaeo-Arabic Manuscripts*, p. 416.

<sup>679</sup> Véase los frgmentos. l.r: línea 5; 2.v: línea 5.

<sup>680</sup> Geiger, Abraham, "Moses ben Maimon", en *Abraham Geiger's Nachgelassene Schriften*, Ludwig Geiger (ed.), Berlin: Louis Gerschel, v. 3, 1876, (pp. 34-96), p. 44.

manuscrito se escribió a finales del mencionado siglo. En el mismo manuscrito también se menciona al célebre filósofo griego Platón<sup>681</sup> y a Rabí Akiva<sup>682</sup>.

- **Resumen de contenidos:**

Existe una transcripción parcial muy pequeña de este fragmento realizada por Ayala Meyer Eliyahu, FGP Philosophy, Theology and Polemics team (Sarah Stroumsa, Head) en el proyecto *The Friedberg Jewish Manuscript Society (Genizah Project)*. Esta transcripción son las siguientes líneas: 4-17 y 1-5 del fragment.1.r; 6-17 del fragmento 2.r; 6-9 y 1-5 del fragmento 2.v.

A través de nuestro estudio de estos textos observamos en el autor una fuerte influencia de pensamiento mu‘tazilí islámico y judío. Pues los textos versan, principalmente, sobre la importancia del conocimiento demostrativo en relación con el conocimiento de las cosas y sobre su ventaja sobre otros tipos de conocimiento como el conocimiento transmitido. Asimismo trata de la importancia de recurrir a este tipo de conocimiento en la exégesis religiosa y para explicar el texto bíblico. Y al igual que sucedió con al-Qirqisānī, el término de *conocimiento demostrativo* (*‘ilm muktasab*) no aparece en los textos del autor, quien emplea, en cambio, otros que cuentan con el mismo sentido y cumplen la misma función. He aquí dichos términos: *la búsqueda racional* (*baḥṭ*), *la especulación* (*naẓar*), *la inferencia* (*istidlāl*), *la razón* (*‘aql*), *la observación racional* (*fikr*) y *la investigación racional* (*at-ta’ammul al-‘aqlī*).

El autor opina, también, que todos los versículos de la Biblia contienen sentencias y milagros (en consonancia con el pensamiento mu‘tazilí<sup>683</sup>) y que para comprender dichas sentencias es necesario recurrir a la investigación racional, la especulación racional o la inferencia, esto es, el conocimiento demostrativo. Pues al exégeta se le exige investigación a un nivel profundo, especulación racional e inferencia para justificar su opinión, así como distinguir las opiniones verdaderas de las falsas, lo que no es posible sino tras hacer uso de la especulación racional y la inferencia no por medio del conocimiento transmitido. Esta opinión es similar a la de sabios como

---

<sup>681</sup> Véase frgmento.1.r: línea 4.

<sup>682</sup> Véase fragmento.2.r: línea 13. Véase también Baker- Polliack, *Arabic and Judaeo-Arabic Manuscripts*, p. 416.

<sup>683</sup> Ben-Shammai, “Kalām in medieval Jewish philosophy”, p. 95.



Muṭahhir b. Ṭāhir al-Maqdisī, al-Qāḍī ‘Abd al-Ŷabbār y en la obra de Ibn ‘Aqīl y al-Qirqisānī entre otros.

Asimismo, el autor hace referencia a la filosofía de Platón acerca de esta cuestión sobre la que afirma el mencionado filósofo griego: “La ley es poner en práctica la excelencia. La filosofía es conocer las causas de la puesta en práctica de dicha excelencia”. Para este autor, la especulación racional constituye un paso previo a la lectura del texto. En este sentido, no se debe leer la Biblia sin hacer uso de la especulación racional previamente, pues de lo contrario, el lector será como el niño pequeño, que cuenta con escasa capacidad para pensar y reflexionar, víctima de la imaginación, que no es capaz de figurarse las verdades de manera fiable, ni de una capacidad científica que le permita comprender los diferentes sentidos al leer los versículos bíblicos o al escuchar sus vocablos, pues no conseguiría comprenderlos completamente de manera que pueda distinguir lo verdadero de lo falso.

El pensador ha comparado el alimento con el que crece el niño con el conocimiento sapiencial y racional que necesita el alma del ser humano. Pues afirma que al igual que el niño necesita el alimento para crecer y fortalecerse, el alma del humano requiere aprender a leer y adquirir conocimientos. Así, la intención del autor es enviar un mensaje a aquellos que son partidarios del *taqlīd* (la imitación) que rechazan la especulación racional y la razón, quiere hacerles llegar que esta metodología es de suma importancia para la práctica exegetica. ¿Cómo es posible que aprendan ciencias nocivas para la religión y la fe y que nos critiquen e infravaloren? La especulación racional es lo que distingue entre los seres humanos y los animales<sup>684</sup> y aquellos (los imitadores, que rechazan la investigación racional y la especulación racional) la anularon por su preocupación por los textos que imitaban y por su abandono del cultivo de la razón y su fortalecimiento con el conocimiento y la sabiduría, que es su alimento, del mismo modo que el cuerpo crece y se fortalece con el alimento.

Así, el autor continúa alabando las bondades del conocimiento demostrativo en relación al conocimiento basado en la percepción sensorial por medio de su comentario a la siguiente oración escrita en hebreo: "הבטה לראיה". Desconozco si dicha frase pertenece a

---

<sup>684</sup> Esta filosofía la vemos en varias fuentes de autores judíos mu‘tazilíes o musulmanes mu‘tazilíes. Esta es la opinión de al-Qirqisānī (*Kitāb al-anwār*, v. 1, pp. 108-109) y también el mu‘tazilī Ṭumāma Ibn al-Ašras, quien afirma: “quien no recurra a ello (al conocimiento racional) pues lo considero un despropósito para sus semejantes, y se considera como los animales” (*anna man lam yaḍṭarru ‘ilayha fahūa sūhra lil-‘ibād wa-gayrīh ka-sā’ir al-ḥayawānāt gayīr al-mukallaḥa*). Véase Al-Balḥī-‘Abd al-Ŷabbār al-Hamaḍānī- al-Ŷiṣūmī, *Kitāb faḍl al-‘i‘tizāl*, Fu‘ād Sayyid (ed.), p. 73.

la Biblia. La palabra *לראיה* significa *visión*. Este término puede referirse al *sentido de la vista* o, metafóricamente, puede ser la visión racional (o del corazón). El autor opina que la visión como sentido es común tanto a humanos como a animales. También afirma que la percepción sensorial no es suficiente para que tenga lugar el conocimiento, y esta *לראיה כבטה* mencionada no se refiere al sentido de la vista, pues de éste están provistos los niños o animales, sino que alude a la contemplación, lo oculto, la especulación racional y el alma y lo que se conoce por conocimiento demostrativo.

Asimismo, el autor, al igual que otros mu'tazilíes musulmanes y judíos anteriores trata la cuestión del conocimiento de Dios. Pues opinaba que conocerse a sí mismo a través de la razón y la especulación racional lleva a conocer al Creador, ya que el alma ha sido creada, por lo que precisa de un creador. Para justificar dicha opinión aportó versículos de la Biblia: *“Para que vean y conozcan y adviertan y comprendan a la vez que la mano de Yahveh ha obrado esto y el Santo de Israel lo ha creado”*<sup>685</sup>, así, la existencia de una obra implica la existencia de un creador, y la excelencia de lo creado es señal de la grandeza de quien crea. Otro fragmento bíblico en este sentido es: *“Sabe, pues, hoy y reflexiona en tu corazón que Yahveh es Ha-'Elohim arriba en los cielos y abajo sobre la tierra; no hay otro”*<sup>686</sup>, así pues a las personas se les requiere pensar y reflexionar tras aprender e investigar. En su última explicación, el autor mencionó que Maimónides incluye en su obra *Guía de perplejos* exégesis de los mencionados fragmentos bíblicos basándose en pruebas racionales y otras textuales a disposición de quien lo quiera estudiar e investigar.

- **Imagen del manuscrito original:**

Fragmento.1.r

---

<sup>685</sup> Is, 41: 20.

<sup>686</sup> Dt, 4: 39.



Fragmento.1.v



Fragmento.2.r



Fragmento.2.v





## - Edición de los textos originales:

Anexo: T-S. Ar. 44.63

A. Texto original

Fragmento.1.r.

<p>ועטל משלי* באסרה גרצה אלאסתגראק פי ..  אלחכמה ואלבחת פי מא יגלי אעין* אל  עקל ויוגב אלכמל* אלנפסאנו* עלי מא הו בון  צאהר מן אקואלה וקד בין רבי משה גאון  פי אכר דלאלה אלחאירין אן אלאואיל ול ענדהם  עלם אלתורה קסם ואלחכמה אלתו יבין מנהא  חקאיק אגראץ אעמאל אלתורה ואלאסתדלאל  עלי ארא אלשריעה אלתו הי מקבולה קסם  תאני ואסתדל בקולהם ול תחלת ליפו של  אדם אומרין לו קבעת עתים בתורה פלפלת</p>	<p>ועטל מן משלי* באסרה גרצה אלאסתגראק פי ..  אלחכמה ואלבחת פי מא יגלי אעין* אל  עקל ויוגב אלכמל* אלנפסאנו* עלי מא הו בון  צאהר מן אקואלה וקד בין רבי משה גאון  פי אכר דלאלה אלחאירין אן אלאואיל ול ענדהם  עלם אלתורה קסם ואלחכמה אלתו יבין מנהא  חקאיק אגראץ אעמאל אלתורה ואלאסתדלאל  עלי ארא אלשריעה אלתו הי מקבולה קסם  תאני ואסתדל בקולהם ול תחלת ליפו של  אדם אומרין לו קבעת עתים בתורה פלפלת</p>
--	---

עלמיה יפהם בהא אלעאני עלי מא ילקן  
ללאיאת\*

או מא יסמעה מן אלאפאט פיתוהם פיהא כלאף  
אלחק לצעפה ען פהמהא כמא ימנע אלטפל  
אלצגיר מו אלאגיה אלמ.. ערה\* אלצאלחה אל  
מואפקה למזאג אלאנסאן ליס לאנהא מצרה  
לה בטבעהא בל ללהנה\* מזאגה וצעף  
אעצאה ען הצ..הא\* פיגגא במא יואפק

#### Fragmento.1.v.

ויוגב לנא נקין\* אראנא ואלפסאד פי אכלאקנא  
ואללה תע אנמא יקצד נפענא ואלאחסאן  
אלינא עלי אלדואם פי אלדניא ואלכרה כמא  
קאל לטוב לנו כל הימים לחיותינו כהיום הזה  
למען ויטב לך והארכת ימים וממתל דרך  
מא לא יחצא בקרעה\* או כיף יגוז להם אן  
יתעלמו הם עלום מצרה פי אלדין מססדה  
פי אלאעתקאד אלשרעי תם יעיבו עלינא  
ויעאירונא ויסתנקצונא בתרך אלאשתגל  
בה ען מתל הדא ויקל למן יעתקד דלך גם  
אויל מחדיט חכם יחשב ואיצא מי יתן החדש\*  
תחדיסון ותהי לכם לחכמה. וקד צרח עלמה\*  
על באן מן צל ען טריק אלחכמה ומ\*  
תדל עליה אלעקול ותרשד\* סחזה\* מעדום מן  
אלאחיא מטרוח מע אלאמואת קאל תועה אדם  
סדרך השכל בקהל רפאים ינוח. הדא מן אל\*  
מקלוב והן יריד אדם תועה כמא סיבון\*

#### Fragmento.2.r.

..ע.. לא וביט רו.. עטה .. נא ראן  
פאתבע דלך לכן גלה עמי מבלי דעת ומן

בחכמנה הבינות דבר מתוך דבר פהו אדן  
מסאלב באלבחת אלחכמי ואלנטר אלעקלי ואל  
אסתדלאל עלי תצחיה אלארא כמא הו מטאלב  
בקראה אלתורה לכן בעדהא לאן אלבדאיה  
אנמא תכון באלאסהל ואלמקבולאת\* אסהל  
מן אלמעקולאת אלמברהנה\* לכן חקיקת אל  
תפהם ואלאדראך ומערפת צחיה אלארא מן

מזאגה חנינד\* ותחתמלה קואה בחסב..  
אקארבה פי אליונה ואלרטובה מע בין עלי\*  
ימנע ענה אטיב ואערב ואנפע מן אלדי וגדא  
בה לכן בדא עתרב\* יעינה\* עלי אל וצול  
לדלך אלדך\* אלנאפע\* ועכסה יהלכה פי מנעה  
אלאנסאן\* פאדא כרג בהדא אלגדא אלין אול  
באול אהתדת קואה וצלבת אעצאה וקוית  
הצומה\* עלי אלתדריג אול באול פקדר עלי  
תנאול אלאגדיה אלקויה פתדרג פיהא איצא  
אולא אולא תם אביתת לה בכליתהא ואנתפע  
בהא\* ואלתה בלרתקא וסעד באהא\* מע  
מאלהא\*  
וסמן וקוי ואשתד פהכדא חאל אלנפס פי  
תדרגהא פי אלעלום סוי לאן לילא יערף\*  
אלצבי אלאחרף אל..רה ואסמאהם וצורהא  
תם בעד דלך תרכיבהא אול באול תם בעד  
דלך כלאלה\* אלאפאט אלמרכבה תם בעד דלך  
ובדא בה אלעלם ואלקראה\* ..ול באול למא

גאין אפולות רדה ואכר... תיך וני ורה. מ.  
ואלחמא הו סטין\* נקאלו ול נא\* יטייל בנדרם\*

אלא מי שנתמלא כריסו להם ינטר עלי טריק  
 אלתמתיל לחן\* סחדק הנא מתל ובה  
 אלעלום אלחכמיה אלתי תתנזה\* מנהא אלנפס  
 שריפה ותלתד באלנצר פיהא ואלתאמל פי  
 מקאצדהא כמה תתנזה אלאעין פי אלבסאתין  
 ואלמנאצר אלחסנה וילתד אלדוק באלמטעומאת  
 אלחלוה כלדידה\* אלדסמה ועצר\* איץא\* הו מתל\*  
 ללעלם אלתי תפיי\* תקדימהא לתקביו\*  
 כואטר ותקוית ... ואצעאפ\* אלכיל ואלדליל  
 אז פהדם\* הו אלעלום אלנצריה אלחכמיה קולכ\*  
 ול\* ארבעה נטבי\* לפחדס\* .. וקאלא ר עקיבה  
 ... מטלום\* ... בטלום נגהרה אלומר\*  
 ..... אלויל .. צניד\* בהא קבל .  
 אלאחתטאך\* בגירהא מן אלעלום אלשרעיה  
 תהדיב אלאכלאק ואצלחהא ותצפיה אכדארהא

אן במר דעת תסאוא גאלחיואן אלגיר נאטק  
 פבקי מסיב מע עוארץ אלטביעה לאן ..  
 מענני\* אלמוגב ללאנסאן אלכרוג\* ען ממאתלה  
 אלתיואן הו אלעקל והאולאי קד עדמוה  
 לאשתגאלהם בכדמה אלמואד ותכליהם  
 ען כדמה אלנפס אלנאטקה ותקויתהא באל  
 עלום ואלחכם אלתי הי גדאהא ובהא קותהא  
 כמה יתקוא אלגסם וינמו באלאכל ואלשרב  
 והדה אל הבטה לראיה אלדי דכרהמא ליס  
 הי באלבצר אלחסי לאן אעינהם מפתוחה  
 והם ינצרה אלמכלוקאת אלעלויה ואלספליה  
 לכן הדא שביה בנצר אלצגאר אלדי ליס להם  
 תצור ולא תאמל וכנצר אלחיואנאת איצא  
 לאנא גמיענא משתרכין פי אלאדראכאת ל  
 מססוסה פלא פצילה\* לנא פי דלך דונהא

#### Fragmento.2.v.

פה..יר\* אלתאמל אלבאטן ואלנצר באלבצירה  
 אלעקליה ואלפכר אללטיף והדא לא יתאתי מן  
 גיר תקדם אלעלם בהא ואלנטר פי אסבאבהא  
 או מן גיר נצר חכמה\* פי וגודהא ואכתלאף  
 מראצבהא ומערפה אלמשבע\* אלמרצודה  
 בהא לאגלהא פי כל גזיה וגזיה ליתצל בדלך  
 אלי מערפה נפסה עלי אלתדריג לאנהא  
 אחד אלמכלוקאת ויתוצל מן דלך אלי  
 מערפה אללה תע וקאל איצא למען יראו  
 וישימו וישכילו כי יד עשתה ואת וקדוש  
 ישראל כראה דליל באן אלפעל ידל עלי אל  
 פאעל וחכמה אלסנעה תדל עלי חכמה אל  
 צאנע ועטמתה וקאלת אלתורת וידעת  
 היום והשבות אל לכבד כי וא הוא האלהים  
 אלפכר ואלתאמל אלעקלי בעד אלתעלם ואלבחת אלדי  
 בה אלידיעה וכיף תאמרנא אלנביא בתעלם  
 עלם ממנוע תעלמה או יצדם פי אעתקאדאתנא

ינתפע מן נחבה אלעלם מן אלנסה\* נסבר\*  
 אלגדא מן אלבדן וקד טול רבי משה גאון וצל  
 פי שרח הדא אלמעני וייביין גזיאתה ואכטלכ\*  
 דלאילה אלנציה ואלעקליה תטויל כתיר פי  
 פצל מפרד מן דלאלה אלחאירין פמן אראד  
 חקיקתה ותחקיקה ינצרה מן תס[ע] ואן  
 גמלה אלאקואל פיה קול חכמים ...  
 תשבה אלעלם באלמא כוי\* כל צמא לכן לאיס\*  
 לאן מן עלם אלבסירה וקוי עליהא אסתכרג  
 מן אלמא אלגי.. והו\* לא\* יעלם אלסבאחה  
 או כאן צע.. ען אלגוצ .... והלך או טלב\*  
 בעין וכזף\* ענ.. מא טלב טדה\* ... אלקוין\*  
 אלסבאחה אל... אלנפסה\* נ...  
 אואיל ול צלל ..  
 צנדר וקל אלעארף בהדא אלמעני  
 אלא אן סר אלעלם באלבחד זאכר ת..פה  
 אפראד\* אלבריה עומא\* . פמנהם פתי



## B. Transcripción del manuscrito original al alfabeto árabe:

Fragmento.1.r.

ועל משה\*בסره גרזוה الاستغراق في...  
الحكمه والبحث والطلب في ما يجلي عين\* ال  
عقل ويوجب الكمل\* النفساني\* على ما هو بين  
ظاهر من اقواله وقد بين ربو משה גאון<sup>687</sup>  
في آخر دلالة الحائرين ان الاوائل ول عندهم  
علم التوراه قسم\* والحكمه التي يبين منها  
حقايق اغراض اعمال التوراه و الاستدلال  
على آراء الشريعة التي هي مقبولة قسم  
ثاني واستدل بقولهم ול תחלת ליפו של  
אדם אומרים לו קבעת עתים בתורה כלכלת  
בחקמנה הבין דבר מתוך דבר فهو إذن  
مطالب بالبحث الحكمي والنظر العقلي وال  
استدلال على تصحيح الاراء كما هو مطالب  
بقراءة التوراه لكن بعدها لان البدايه  
انما تكون بالاسهل والمقبولات\* اسهل  
من المعقولات المبرهنة لكن حقيقة ال  
تفهم والادراك ومعرفة صحيح الاراء من

سقيما وحقها من باطلها انما يكون  
بعد النظر والاستدلال لا من جهة السمع  
لذلك كان قولهم הבין דבר מתוך דבר  
بعد الجميع. وقال افلاطون الشريعة العمل  
بالفضائل والفلسفة معرفة علل العمل.  
وأما نهيم عن ذلك فهو ان يبدا به لصغير  
السن ضعيف التصور عديم الفكر قوي الخيال  
تابع لقوى الوهم في اكثر اموره بال  
طبع او مختل ليس عنده ثبات لتصور  
الحقايق على ما هي عليه ولا حصل له قوة  
علميه يفهم بها المعاني على ما يلحق للآيات\*  
او ما يسمعه من الالفاظ فيتوهم فيها خلاف  
الحق لضعفه عن فهمها كما يُمنع الطفل  
الصغير من الاغذية الم[محظورة؟] الصالحة ل  
موافقة لمزاج\* الانسان ليس لانها مضره  
له بطبعها بل ללהנה\* مزاجه\* وضعف  
اعضاه عن הלא...א\* فيغذا بما يوافق

Fragmento.1.v.

ومزاجه\* حينئذ\* وتحتمله قواه بحسب ...  
اقاربه في اليونه والرطوبه مع بين على...  
يمنع عنه اطيب واعرب وانفع من الذي يغذا  
به لكن هذا להתرب\* بعينه\* على الوصول  
لذلك אלדך\* النافع وعكسه يهلكه في منعه  
الانسان؟\* فإذا خرج بهذا الغدا اللين اول

..ويوجب لنا نقض آرائنا والفساد في اخلاقنا  
والله تعالى\* انما يقصد نفعنا والاحسان  
الينا على الدوام في الدنيا والآخرة كما  
قال לטוב לנו כל הימים לחיותנו כהיום הזה  
למען ויטב לך והארכת ימים ومثل ذلك  
ما لا يحصى بقرعه\* او كيف يجز لهم ان

<sup>687</sup> El rabanita Moshe Gaón (Maimónides).

باول اهتدت\* قوته وصلبت اعضائه وقويت  
 הצומה\*<sup>688</sup> على التدريج اول باول فقدر على  
 تناول الاغذية القويه فتدرج فيها ايضا  
 اول اول ثم ابيحت له بكليتها وانتفع  
 الغذاء واللة بلרתقاء وصعد بها مع مالها\*  
 وسمن وقوى واشتد فهكذا حال النفس في  
 تدرجها في العلوم سوى لان لئلا يعرف\*  
 الصبي الاحرف ال... والاسمائهم وصورها  
 ثم بعد ذلك تركيبها اول باول ثم بعد  
 ذلك كلاله\*\* الالفاظ المركبة ثم بعد ذلك  
 وبدأ به العلم والقراءة [اول باول لما

يتعلموا هم علوم مضررة في الدين مفسدة  
 في الاعتقاد الشرعي ثم يعيبو علينا  
 ويعايرونا ويستنقصون بترك الاشتغال  
 به عن مثل هذا ويقل لمن يعتقد ذلك גם  
 אויל מחדיט חכם יחשב ואיضا\* מי יתן  
 החדש\*

תחדיון וتهيئ لكم لحكمة. وقد صرح علمه\*  
 على\* بان من ضل عن طريق الحكمة وم\*  
 تدل عليه العقول وترشد صحوه\* معدوم من  
 الاحياء مطروح مع الاموات قال تועה אדם  
 מדרך השכל בקהל רפאים ינוח. هذا من ال  
 مقلوب وهو يريك آدم تועה كما سيبين

Fragmento.2.r.

גאין אפולות רדה ואכר... תיך וני ורה. מ.  
 والحما\* هو هو ستي\* وقالو ول نأ\* יטייל  
 בנדרם  
 אלא מי שנתמלא כריסו להם ينظر على  
 طريق  
 التمهيل לחן\* فحذق هنا مثل وبه\*  
 العلوم الحكيمة التي تنتزه\* منها النفوس\*  
 شريفة وتلتذ بالنظر فيها والتأمل في  
 مقاصدها كما تنتزه الاعين في البساتين  
 والمناظر الحسنة ويلتذ الزوق بالمطعمات  
 الحلوة كلذية الدسمة وعطر ايضا هو مثل  
 للعلم الذي תפיי\* تقديمها לתקביו\*  
 خواطر وتقوية... واضعاف الكيل\* والدليل  
 اذ فهدم هو العلوم النظرية الحكيمة קולד\*

..לא.. לא וביט רו..עטה .. נא ראן  
 فاتبع ذلك لכן גלה עמי מבלי דעת ומן  
 אן במר דעת تساو بالحيوان الغير ناطق  
 فبقى مسيب مع عوارض الطبيعة لان..  
 معنى\* الموجب للانسان الخروج عن مماثلة  
 الحيوان هو العقل وهؤلاء قد عدموه  
 لاشتغالهم بخدمة المواد وتخليهم  
 عن خدمة النفس الناطقة وتقويتها بال  
 علوم والحكم التي هي غذائها وبها قوتها  
 كما يتقوى الجسم وينمو بالاكل والشرب.  
 وهذه ال הבטה לראיה الذي ذكرهم ليست  
 هي بالبصر الحسي لان اعينهم<sup>689</sup> مفتوحه  
 وهم ينظرو المخلوقات العلوية والسفلية  
 لكن هذا شبيه بنظر الصغار الذي ليس لهم

<sup>688</sup> او "قوامه"

<sup>689</sup> "اعونهم", En el texto original,

ול\* أربعة נטבי\* لفهدم\* ... وقال ر عقيبه  
... מטלום\* ... בטלום נجهره الامر\*  
... الولد ... ..צניד\* بها قبل.  
אלאחתטאך\* بغيرها من العلوم الشرعية  
تهذيب الاخلاق واصلاحها وتصفية  
אכדארהא\*

Fragmento.2.v.

פה..יר\* التأمل الباطن والنظر بالبصيرة  
العقلية والفكر اللطيف وهذا لا يتأتى من  
غير تقدم العلم بها والنظر في اسبابها  
او من غير نظر حكمة في وجودها واختلاف  
مراتبها ومعرفة المشبع\* المرصوده  
بها لاجلها في كل جزئية وجزئية ليتصل بذلك  
الى معرفة نفسه على التدريج لانها  
احد المخلوقات ويتوصل من ذلك الى  
معرفة الله تعالى وقال ايضا למען יראו  
וישימו וישכילו כי יד עשתה זאת וקדוש  
ישראל כראה دليل بان الفعل يدل على ال  
فاعل وحكمة الصنعة تدل على حكمة ال  
صانع وعظمته وقالت الالורות וידעת  
היום והשבות אל לכבד כי וא הוא האלהים  
الفكر والتأمل العقلي بعد التعلم والبحث الذي  
به الדיעה. وكيف تامرونا الانبياء بتعلم  
علم ممنوع تعلمه او يصدىم في اعتقاداتنا

ينتفع من نحبه العلم من אלנסה\* נסבר\*  
الغدا من البدن وقد طوّل רבי משה גאון وظل  
في شرح هذا المعنوى ويبين جزياته ואכטלכ\*  
دلالة النصية والعقلية تطويل كثير في  
فصل مفرد من دلالة الحائرين فمن اراد  
حقيقته وتحقيقه ينظره من تس[ع؟] وان  
جملة الاقوال فيه قول ال חכמים معنى  
تشبه العلم بالماء כוי\* כל צמא\* لكن ليس  
لان من علم البصيره وقوي عليها إستخرج  
من الماء אלגי..وهو لا يعلم السباحه  
او كان צל... عن الغوص ... وهلك او طلب\*  
بعين وقذف عن.. ما طلب טדה\* ... אלקוין\*  
السباحة ال.. النفيسة\* ن....  
اوائل وال צלל .....  
צננר وقل العارف بهذا المعنى  
الّا ان سر العلم بالبحر ذاخر ת..פה  
افراد البرية צומא\*. فمنهم فتى ...

## **4. CONCLUSIONES**

#### 4.1. Conclusiones en español

Del estudio e investigación de este tema podemos concluir lo siguiente:

1. La introducción de la filosofía griega en el mundo islámico, a través fundamentalmente de la traducción de las obras de Aristóteles, supuso un punto de inflexión, un cambio drástico en su desarrollo intelectual. Tanto la teología como la jurisprudencia islámica se beneficiaron y cambiaron su metodología al incorporar el pensamiento racional. Este pensamiento se introdujo en la cultura islámica a través del estudio del tema de la epistemología y, muy especialmente, a través del estudio de la clasificación de las *fuentes del conocimiento*. Una de estas fuentes de conocimiento se basa en la especulación y la investigación racional y da lugar a lo que conocemos como “conocimiento demostrativo”.

2. El interés por el estudio de las *fuentes del conocimiento* desde una óptica filosófica tuvo lugar a finales de la época omeya y comienzos de la época abasí (s. VIII d. C). Con anterioridad a la época aludida, el interés de los sabios de las primeras épocas del islam se centraba en estudiar la *šarī‘a* islámica y no dedicaron muchos esfuerzos al análisis de las fuentes del conocimiento desde una perspectiva filosófica. Para ellos, el concepto de *fuentes del conocimiento* se refería exclusivamente a las fuentes de la Ley islámica, es decir, el Corán, la *sunna*, el consenso y el esfuerzo interpretativo. Se trataba de una concepción limitada e incompleta. Sin embargo, con la llegada de la época de los filósofos y las escuelas del *kalām* (método especulativo) en los inicios de la era abasí, se modificó dicha concepción de manera que empezó a englobar aspectos que pertenecen al campo de la lógica. Ello fue posible debido al contacto del islam con otras culturas diferentes, y al surgimiento de los librepensadores en el mundo islámico, además de las traducciones árabes de la filosofía griega a mediados del s. VIII, d. C. Estas traducciones eran aceptadas en los círculos de pensamiento teológico islámico y de ahí pasaron al mundo judío de la época. Las escuelas del *kalām* más importantes que trataron este tema fueron los mu‘tazilíes y los aš‘aríes.

3. La introducción de la epistemología griega en el pensamiento islámico es la razón principal del surgimiento de un conflicto religioso entre dos tendencias distintas dentro del islam medieval: los partidarios de la especulación o la analogía racional y los partidarios de la “imitación”. La clasificación de las fuentes de conocimiento desde una

perspectiva racionalista sólo la adoptaron los primeros ya que los segundos rechazaron el uso de la filosofía griega en cuestiones teológicas del islam.

4. Los sabios partidarios de la especulación y la analogía racional clasificaron el conocimiento en dos grupos: el conocimiento increado y el conocimiento creado. El conocimiento increado –o primigenio– se refiere al conocimiento que emana de Dios, el Creador; se trata del conocimiento revelado, esto es, el Corán. Por otro lado, el conocimiento creado –o generado– alude al de las criaturas; se divide, a su vez, en tres grupos: 1. el conocimiento intuitivo, que se refiere al basado en la percepción sensorial y racional. 2. el conocimiento demostrativo, es decir, el que busca lo oculto, esto es, lo que escapa a la percepción racional e intuitiva, pues requiere una labor de especulación racional e inferencia para alcanzarlo. Este conocimiento se basa en premisas y conclusiones lógicas para desvelar lo oculto. 3. Y, por último, el conocimiento transmitido de generación en generación de manera oral, el *ḥabar*. Este término, cuyo plural es *aḥbār*, la mayoría de las veces se refiere a la *sunna*, que se califica de *ḥabar ṣādiq* (conocimiento transmitido verdadero).

La mayoría de los teólogos racionalistas estuvieron de acuerdo en que el conocimiento increado es una fuente válida para conseguir el conocimiento. La discrepancia entre ellos se centró en el segundo tipo de conocimiento creado, es decir, el conocimiento demostrativo, basado en la especulación y la analogía racional (*qiyās*). Los mu‘tazilíes y los aš‘aríes son las dos escuelas que adoptaron como válido el segundo tipo de conocimiento dentro del *kalām* islámico.

5. A través del presente estudio hemos podido establecer la estrecha relación que vincula el *conocimiento demostrativo* como fuente de conocimiento y el uso del método *qiyās* (analogía racional) como herramienta exegética y jurídica en las interpretaciones del texto sagrado. Podemos concluir también que en la época islámica el método del *qiyās* no se refería solamente a la analogía, como generalmente se traduce, sino que era el término común para cada referirse al esfuerzo intelectual y de especulación que conducía a un nuevo resultado: *kullu mā ‘ūlima bil- istidlāl, min gayir badīha wa-la ḥāssa*, “Todo lo que se conoce por inferencia sin ser evidente o percibido a través de los sentidos”.

6. Hemos podido constatar en nuestro estudio que la interacción entre islam y judaísmo en el ámbito del conocimiento racional se produjo principalmente a través de dos grupos minoritarios y, más específicamente, del grupo mu‘tazilí al grupo caraíta, si bien este tipo de desarrollo intelectual repercutió en toda la comunidad.

7. Las teorías epistemológicas de al-Qirqisānī, tanto la definición como la clasificación de las fuentes del conocimiento, son similares y se trata probablemente del resultado de la influencia de los teólogos mu‘tazilíes. Esta influencia se refleja asimismo en el hecho de que al-Qirqisānī tratase las cinco principales cuestiones que crearon discrepancias entre los mu‘tazilíes en este ámbito y que son las siguientes:

a) La cuestión de aprobar y desaprobar las cosas y distinguir entre la verdad y lo falso. Al-Qirqisānī tiene dos opiniones contradictorias al respecto. En la primera de ellas apunta que aprobar y desaprobar las cosas y distinguir entre la verdad y lo falso sólo puede tener lugar a través del conocimiento intuitivo “evidente”. Mientras que en la segunda opinión argumenta que esa distinción ha de realizarse por medio de la especulación racional y la inferencia, que pertenecen al conocimiento demostrativo.

b) La cuestión de la existencia y unicidad de Dios. Al-Qirqisānī es de la opinión que la existencia y la unicidad de Dios se basan en la razón intuitiva y es común a todas las personas, pues su conocimiento es algo de lo que estamos seguros sin necesitar especulación ni tampoco inferencia. Esta es también la opinión de los primeros mu‘tazilíes como Abū al-Hudayl al-‘Allāf, al-Ŷāḥiẓ, al-Aswārī, Ṭumāma b. al-Ašras y Al-Balḥī.

c) La cuestión de la imitación ciega de los sabios. Se desató una polémica entre las distintas corrientes de pensamiento islámicas acerca de esta cuestión, polémica que conocía plenamente al-Qirqisānī y a la que se refirió en su obra *Kitāb al-anwār*. Su postura fue rechazar la metodología de la imitación para explicar las sentencias religiosas ya que opinaba que este método sólo podía conducir a la ignorancia. Esta misma postura es la que adoptan al-Aš‘arī, al-Qāḍī ‘Abd al-Ŷabbār e Ibn ‘Aqīl. Existe una gran similitud entre las pruebas aportadas por ellos; quizás las transmitiera al-Qāḍī ‘Abd al- Ŷabbār de sus maestros Abū ‘Alī al-Ŷubbā’ī y Abū Hāšim al-Ŷubbā’ī.

D) La cuestión de situar la *sunna* en un nivel argumentativo inferior que la metodología racional. La metodología de los mu‘tazilíes influyó en al-Qirgisānī en lo que respecta a este punto. Los mu‘tazilíes opinaban que la *sunna* no constituye un conocimiento suficiente para llegar a la verdad ni tampoco puede sustituir la especulación racional y la inferencia. La diferencia entre ellos y al-Qirgisānī radica en que los mu‘tazilíes no habían abandonado la *sunna* completamente, sino que simplemente la reconocían como una de las fuentes de la legislación islámica mientras que al-Qirgisānī rechazó por completo la Tradición Oral Rabanita (la Mishná y el Talmud) en tanto que fuente legislativa.

E) Al-Qirgisānī, asimismo, al igual que los mu‘tazilíes ŷubbā’íes y al-Qāḍí ‘Abd al-ŷabbār, sostiene que el conocimiento de cualquier entidad se produce a través de la especulación racional y a la inferencia, es decir, por medio del conocimiento demostrativo. Por ello, no concordaba con quienes apoyaban la imitación y afirmaban que el conocimiento tiene lugar sólo mediante la imitación y la percepción sensorial, ni tampoco con los que defendían que el conocimiento se produce, en exclusiva, por medio del conocimiento revelado ni tampoco con los que eran de la opinión de que el conocimiento tiene lugar mediante el conocimiento transmitido oralmente. Conocer cualquier entidad, para al-Qirgisānī, implica, al final, recurrir a la especulación racional y a la inferencia.

8. Al-Qirgisānī evitó el uso del término ‘*ilm muktasab* (“el conocimiento demostrativo o adquirido”), el cual se usaba muy frecuentemente entre los mutakallimíes musulmanes. En su lugar, empleó otros términos que eran usados igualmente por teólogos musulmanes en aquel tiempo, como por ejemplo *ma‘qūl* (lo razonable), *baḥṭ* (la investigación), *taftīṣ* (la búsqueda), *naẓar* (la especulación), *istidlāl* (la inferencia), *qiyās* (la analogía racional), *ra’ī* (la opinión), *iṭihād* (esfuerzo personal) y *istiḥrāy wa istinbāt* (la extracción y la deducción).

9. La interacción entre islam y judaísmo se produjo principalmente en una dirección: de islam a judaísmo, como se ha demostrado anteriormente. Pero dicha interacción fue un proceso complejo que no siempre funcionó de forma unidireccional, como se comprueba en el uso del método del *qiyās*. Inicialmente, es un método que existe en el judaísmo desde época antigua (pre-islámica) y que muy probablemente influyó en el



desarrollo del *qiyās* islámico, al menos en tres tipos de *qiyās*, cuyas similitudes con el método judío no pueden considerarse meras coincidencias. Me refiero concretamente a tres de las siete reglas que estableció Hillel y que cumplen la misma función que la metodología de la analogía racional. Dichas reglas son la primera, la segunda y la cuarta. La primera regla es la *kal waḥomir*, que significa “la explicación *a fortiori*” y que coincide con lo que los alfaquíes musulmanes denominan *al-qiyās bi-l-’awlà*. La segunda regla es *gzerāḥ Šayah*, que significa analogía racional, empleada con mucha frecuencia en la exégesis bíblica. La cuarta regla es *binyān Av mišny kitovem*, cuyo sentido es construir el texto principal a partir de dos fragmentos. Es decir, extraer algunas sentencias legales por medio de una sentencia o regla principal mencionada expresamente en dos fragmentos que aparezcan en el texto bíblico.

El método del *qiyās* en el mundo islámico experimentó una evolución significativa en el seno de las escuelas islámicas del *kalām* durante la Edad Media y se introdujeron nuevas reglas que no existían anteriormente. Fue esta forma evolucionada de *qiyās*, influida por la lógica griega procedente de la filosofía estoica, y posteriormente “islamizada”, la que entró de nuevo en el mundo judío. Más allá del propio método, entraron también en el mundo judío las polémicas que se desarrollaron en el mundo islámico en torno a su utilización. Vemos, por ejemplo, que se reproduce en el mundo judío, entre el rabanita Sa’adia Gaón y el caraíta al-Qirqisānī, la polémica que había tenido lugar entre los mutakallimíes sobre si el *qiyās* se puede utilizar sólo con las leyes transmitidas o se puede utilizar también con las leyes racionales.

Tras analizar minuciosamente el debate dialéctico que se desarrolló entre los teólogos judíos sobre este tema hemos podido constatar que los rabanitas Sa’adia Gaón y Ya’aqūb Ibn Ifrā’īm al-Šāmī, mantenían una postura idéntica a la de los mu’tazilíes con respecto a clasificar las leyes en dos tipos: las que se basan en el uso de la razón y las que se basan en la transmisión. Ambos pensadores aprobaron emplear la analogía en las cuestiones racionales pero no en las procedentes de la transmisión, postura que coincide con la del teólogo musulmán Dāwūd al-Zāhirī. Observamos también la coincidencia de argumentos entre el teólogo Zāhirī y los de Sa’adia Gaón para demostrar que la analogía no se debe utilizar en las leyes transmitidas. La otra postura respecto a esta cuestión dentro del judaísmo fue la mantenida por al-Qirqisānī, quien aprobó el uso de la

analogía en ambos casos, en las leyes que se basan en la transmisión y las leyes que se basan en el uso de la razón.

Otro aspecto innovador que se desarrolló en el mundo islámico y se trasladó posteriormente al mundo judío fue el establecimiento de las condiciones en las que se puede aplicar la analogía. Los mutakallimíes establecieron reglas con el fin de que la aplicación de la analogía no entrara en contradicción con el texto sagrado. De producirse dicha contradicción hay que abandonar la analogía y seguir lo que dicta el texto sagrado en cuestión, ya que este último posee más capacidad argumentativa y legislativa. Este principio era conocido entre los mutakallimíes y al-Qirqisānī como *al-istiṭnā' min-taṭbīq al-qiyās* (la excepción de la aplicación de la analogía) y por Abū Ḥanīfa como *al-istiḥsān* (la preferencia). La regla de la preferencia tuvo numerosas variantes y casos para su aplicación tal y como recoge al-Bazdawī en su obra *Kaṣf al-asrār* (El descubrimiento de los secretos).

Otra de las reglas que se estableció para regular el empleo del método de la analogía por parte de los alfaquíes musulmanes fue que el caso original (*aṣl*) debía quedar demostrado por un texto sagrado o por el consenso de los sabios. Pues si dicho caso original se construyera sobre otra analogía, esta última se convertiría en un caso derivado (*far'*), por lo que cabría preguntarnos si se puede aplicar la analogía a partir de un caso derivado. Hemos encontrado disensiones respecto a esta cuestión. Mientras que algunos expertos lo permiten, otros lo prohíben argumentando que la analogía debe construirse sobre un texto sagrado, y nunca a partir de otra analogía. En cuanto a al-Qirqisānī, no establece dicha condición y opina que lo más importante es que haya un caso original demostrado que constituya una referencia para otras cuestiones similares respecto a las cuales no exista ninguna sentencia legal que las aclare. Esta opinión es compartida por 'Abd Allāh al-Baṣrī, Ibn 'Aqīl y también por algunos ṣāfi'íes y ḥanafíes.

#### 4.2. Conclusiones en ingles (CONCLUSIONS):

From the study and investigation of this topic we may draw the following conclusions:

1. The introduction of Greek philosophy within the Islamic world, fundamentally through the translation of the works of Aristoteles, represented a turning point, a drastic change in its intellectual development. Both theology and Islamic jurisprudence benefitted and changed their methodology with the incorporation of rationalistic thought. The latter was brought into Islamic culture through study of the subject of epistemology and, very particularly, through study of the classification of the *sources of knowledge*. One of these knowledge sources is based on speculation and rational research and gives rise to what we know as “acquired” or “demonstrative knowledge”.

2. Interest in the study of *knowledge sources* from a philosophical point of view took place at the end of the Umayyad period and the beginning of the Abbasid period (8<sup>th</sup> century CE). Prior to that time, the interest of savants in the first periods of Islam focussed on studying the Islamic *ṣarī‘a* and they did not devote much effort to analysis of knowledge sources from a philosophical perspective. For them, the concept of *knowledge sources* refereed exclusively to the sources of Islamic law, that is, the Koran, the *sunna*, consensus and interpretative effort. It was a limited incomplete conception. However, when the period of the philosophers and *kalām* schools (speculative method) arrived at the start of the Abbasid period, that conception was modified so that it began to encompass aspects that belong to the field of logic. This was possible due to the contact of Islam with other different cultures, and to the rise of free-thinkers in the Islamic world, accompanied by Arabic translations of Greek philosophy in the middle of the 8th century, CE. These translations were accepted in circles of Islamic theological thought and from there they made their way into the Jewish world of the day. The most important *kalām* schools that dealt with this subject were those of the mu‘tazilíes and aš‘aríes.

3. The introduction of Greek epistemology in Islamic thought is the main reason for the emergence of a religious conflict between two distinct tendencies in medieval islam: supporters of speculation or rational analogy, and supporters of “imitation”. Classification of knowledge sources from a rationalist perspective was adopted only by

the former, as the second group rejected the use of Greek philosophy in theological issues affecting islam.

4. Scholars who supported speculation and rational analogy classified knowledge within two groups: uncreated knowledge and created knowledge. Uncreated –or original– knowledge concerns knowledge that emanates from God, the Creator; this is revealed knowledge, the Koran. Created –or generated– knowledge, meanwhile, refers to that of creatures and falls into three groups: 1. intuitive knowledge, which is based on sensorial and rational perception. 2. demonstrative knowledge, which seeks the hidden, that which cannot be captured by rational intuitive perception, as an effort of rational speculation and inference is required to attain it. This knowledge is rooted in logical premises and conclusions to reveal the hidden. 3. And, lastly, knowledge orally transmitted from generation to generation, known as *ḥabar*. This term, the plural of which is *aḥbār*, mostly refers to the *sunna*, which is defined as *ḥabar ṣādiq* (true transmitted knowledge).

Most of the rationalist theologists agreed that uncreated knowledge is a valid source for acquiring knowledge. Disagreements among them centred on the second kind of created knowledge, that is, on demonstrative knowledge, grounded in speculation and rational analogy (*qiyās*). Two schools, run respectively by mu‘tazilīs and aš‘arīs, adopted the second type of knowledge as valid within Islamic *kalām*.

5. Through this study we have been able to establish the intimate relation that links *acquired knowledge* as a knowledge source and the use of the *qiyās* method (rational analogy) as an exegetic juridical tool in interpretations of the sacred text. We can also conclude that in the Islamic period the *qiyās* method referred not only to analogy, as it is generally translated, but was the common term employed to allude to intellectual and speculative effort that led to a new result: *kullu mā ‘ūlima bil- istidlāl, min gayir badīha wa-la ḥāssa*, “All that is known by inference without being evident or perceived through the senses”.

6. Our study has made it clear that interaction between Islam and Judaism in the field of rational knowledge came about mainly through two minority groups or, more specifically, through the mu‘tazili and the karaite group, although this kind of intellectual development did have its echoes within the whole community.

7. The epistemological theories of al-Qirqisānī, regarding both the definition and the classification of knowledge sources, are similar and most likely are the result of the influence of mu‘tazili theologians. This influence is likewise reflected in the fact that al-Qirqisānī dealt with the five principal issues that stirred up controversy among the mu‘tazilīs in this area, and they are the following:

a) Whether or not to approve or disapprove things, a matter of distinguishing between the true and the false. Al-Qirqisānī holds two contradictory opinions in this regard. In the first case, he suggests that the approval and disapproval of things and distinguishing between the true and the false can only occur through “evident” intuitive knowledge. Where the second opinion is concerned, he argues that such a distinction must be made by means of rational speculation and inference, which fall under demonstrative knowledge.

b) The question of the existence and unicity of God. Al-Qirqisānī is of the opinion that the existence and unicity of God are based on intuitive reason and are common to all people, as knowledge of this is something we are sure of without the need for either speculation or inference. This is also the opinion of the first mu‘tazilīs, such as Abū al-Huḍayl al-‘Allāf, al-Ŷāḥiẓ, al-Aswārī, Ṭumāma b. al-Ašras and Al-Balḥī.

c) Whether scholars should blindly imitate past legal decisions. Al-Qirqisānī was well aware of the controversy that was unleashed between different Islamic currents of thought on this question, and he referred to the matter in his work *Kitāb al-anwār*. His position was to reject the methodology of imitation as a way of explaining religious judgements, since his view was that this method could only lead to ignorance. The same stance was taken by al-Aš‘arī, al-Qāḍī ‘Abd al-Ŷabbār and Ibn ‘Aqīl. The proofs they presented show a marked similarity; perhaps they were transmitted by al-Qāḍī ‘Abd al-Ŷabbār, in emulation of his masters Abū ‘Alī al-Ŷubbā’ī and Abū Hāšim al-Ŷubbā’ī.

D) Whether the *sunna* lies at a lower level of argumentation than rational methodology. The methodology of the mu‘tazilīs influenced al-Qirḡisānī in this respect. The mu‘tazilīs held that the *sunna* does not constitute a sufficient degree of knowledge to arrive at the truth, and cannot stand in for rational speculation and inference. The difference between them and al-Qirḡisānī lies in the fact that the mu‘tazilīs had not completely abandoned the *sunna*, but simply recognized it as one of the sources of Islamic legislation, whilst al-Qirḡisānī totally rejected the Rabbinic Oral Tradition (the Mishnah and the Talmud) as a legislative source.

E) Al-Qirḡisānī, like the ḡubbā’ī mu‘tazilites and al-Qāḡī ‘Abd al-Ÿabbār, likewise maintains that knowledge of any entity is produced through rational speculation and inference, that is, by means of demonstrative knowledge. That is why he neither concurred with those who supported imitation and asserted that knowledge only takes place through imitation and sensorial perception, nor with those who argued that knowledge comes about, exclusively, via revealed knowledge, nor with those who held the opinion that knowledge arises due to orally transmitted knowledge. For al-Qirḡisānī, gaining knowledge of any entity involves, essentially, having recourse to rational speculation and inference.

8. Al-Qirḡisānī avoided use of the term *‘ilm muktasab* (“acquired or demonstrative knowledge”), which was used very frequently among the Muslim Mutakallimun. Instead, he employed other terms that were equally in use among Muslim theologians at that time, such as *ma‘qūl* (“what is reasonable”), *baḡt* (“research”), *taftīṣ* (“search”), *naẓar* (“speculation”), *istidlāl* (“inference”), *qiyās* (“rational analogy”), *ra’ī* (“opinion”), *iḡtihād* (“personal effort”) and *istiḡrāḡ wa istinbāḡ* (“extraction and deduction”).

9. Interaction between Islam and Judaism was mainly one way: from Islam to Judaism, as shown above. But the interaction was a complex process that did not always flow in just one direction, as the use of the *qiyās* method confirms. Initially, it is a method that has existed in Judaism since the early (pre- Islamic) period and very probably influenced the development of the Islamic *qiyās*, or at least three types of *qiyas*, whose similarities with the Jewish method cannot be deemed to be merely coincidental. I am referring specifically to three of the seven rules that Hillel established, which perform the same role as the methodology of rational analogy. These are the first, the second and

the fourth rules. The first rule is *kal waḥomir*, which means “*a fortiori* explanation” and matches what Muslim alfaquis term *al-qiyaṣ bi-l-’awlā*. The second rule is *gzerāh Šayah*, which means rational analogy, employed a great deal in biblical exegesis. The fourth rule is *binyān Av mišny kitovem*, which refers to construction of the main text from two fragments. It concerns the extraction of some legal rulings by means of a decision or principal rule expressly mentioned in two fragments that appear in the biblical text.

The *qiyaṣ* method in the Islamic world underwent a significant evolution in the Islamic *kalām* schools during the Middle Ages and new rules were introduced that had not previously existed. It was this evolved form of *qiyaṣ*, influenced by Greek logic proceeding from Stoic philosophy, and subsequently “Islamized”, that once again entered the Jewish world. In addition to the method itself, what also came into the Jewish world were the polemics that had developed in the Islamic world regarding its use. We see, for instance, reproduction in the Jewish world of the controversy that had arisen among the Mutakallimūn as to whether *qiyaṣ* can be used only with transmitted laws, or if it can also be employed with rational laws: this time the polemic was waged between the Rabbanite Sa‘adia Gaon and the Karaite al-Qirqisānī.

Having thoroughly analysed the dialectical debate that unfolded among Jewish theologians on this subject we found that the Rabbanites Sa‘adia Gaon and Ya‘aqūb Ibn Ifrā’īm al-Šāmī held an identical position to that of the Mu‘tazilīes with regard to classification of laws under two types: those based on the use of reason and those based on transmission. Both thinkers endorsed the utilization of analogy in rational questions but not in those arising from transmission, a stance that coincides with that of the Muslim theologian Dāwūd al-Zāhirī. We also note the overlapping of the arguments employed by theologian Zāhirī and those of Saadia to demonstrate that analogy should not be used in transmitted laws. The other position on this issue within Judaism was that maintained by al-Qirqisānī, who approved the use of analogy in both cases, in laws that are based on transmission and laws grounded in the use of reason.

Another innovative aspect that developed in the Islamic world and was later transferred into the Jewish world was the establishment of conditions in which analogy can be applied. The Mutakallimūn laid down rules so that the application of analogy would not

contradict the sacred text. If such a contradiction were to exist then analogy would have to be abandoned, and what the sacred text dictates on the matter would have to be followed, since this text possesses greater argumentative and legislative capacity. This principle was known to the Mutakallimūn and to al-Qirḡisānī as *al-istiṭnā' min-taṭbīq al-qiyās* (the exception of the application of analogy), and to Abū Ḥanīfa as *al-istiḥsān* (preference). The preference rule had several variants and cases where it would be applied, as al-Bazdawī reflects in his work *Kaṣf al-asrār* (The discovery of secrets).

Another of the rules established to regulate the use of the analogy method by Muslim alfaquis was that the original case (*aṣl*) must be demonstrated by a sacred text or by the consensus of savants. For if that original case were constructed upon another analogy, the latter would become a derived case (*far'*), begging the question as to whether analogy can be applied from such a case. We encountered dissent on this matter. While some experts permit it, others forbid it, arguing that analogy should be built upon a sacred text, and never from another analogy. Meanwhile, al-Qirḡisānī does not establish this condition and holds that the most important thing is that there be a proven original case that stands as a reference for other similar matters regarding which no legal judgement exists to clarify the question. This opinion is shared by 'Abd Allāh al-Baṣrī and Ibn 'Aqīl, as well as by some Šāfi'ies and Ḥanāfies.



#### 4.3. Conclusiones en árabe:

##### استنتاجات:

من خلال دراستنا لهذا الموضوع يمكننا استنتاج ما يلي:

1. إن إدخال الفلسفة اليونانية في العالم الإسلامي من خلال ترجمة أعمال أرسطو ، كانت نقطة تحول كبيرة وتغيير جذري في النمو الفكري لعلماء اللاهوت الإسلامي. وقد استفاد كلاً من اللاهوت والفقه الإسلامي وتغيّراً بسبب دمج الفكر العقلاني بهم. وقد أُدرجَ هذا الفكر في الثقافة الإسلامية من خلال دراسة موضوع "نظرية المعرفة" (Epistemology) ، وخاصة دراسة مسألة تقييم وتصنيف "مصادر المعرفة" التي من خلالها يحصل العلم عند الإنسان. من بين هذه المصادر يوجد نوع يعتمد على النظر والاستدلال؛ يعرف ب (العلم المكتسب) أو ( العلم البرهاني).

2. إن الاهتمام بدراسة مصادر المعرفة من منظور فلسفي لم يحدث إلا مع بداية العصر العباسي ونهاية العصر الأموي (منتصف القرن الثامن الميلادي)، فقبل هذه الفترة نجد أن علماء السلف كان اهتمامهم الأول هو التركيز على دراسة الشريعة الإسلامية؛ وبالتالي لم يركزوا كثيراً على دراسة مصادر المعرفة من منظور فلسفي. فقد كان مفهوم مصادر المعرفة عندهم يقصد به مصادر التشريع الإسلامي (القرآن، السنة، الإجماع، والاجتهاد) ولذا فهو مفهوم لاهوتي محدود وليس مكتمل، ولكن مع ظهور عصر الفلاسفة وعصر المدارس الكلامية في بداية فترة العصر العباسي فإن الأمر قد تغير وأصبح هذا المفهوم أكثر شمولية عن ما كان عليه من قبل، وبدأ يحتوي على جوانب فلسفية وأخرى منطقية؛ والسبب في ذلك هو احتكاك الإسلام بثقافات أخرى مختلفة، وظهور فترة الهرطقة ( Free thinkers) داخل العالم الإسلامي، فضلا عن الترجمات العربية للفلسفة اليونانية التي حدثت في منتصف القرن الثامن، وقد كانت تلك الفلسفة مقبولة داخل الفكر اللاهوتي الإسلامي ثم انتقلت فيما بعد إلى العالم اليهودي المعاصر، وأهم المدارس الكلامية التي تناولت الحديث عن هذا الموضوع، هم المعتزلة والأشاعرة.

3. يعتبر السبب الرئيسي لظهور صراع ديني بين تيارين مختلفين في الفكر الإسلامي في العصور الوسطى هو إدخال (نظرية المعرفة) اليونانية في الفكر الإسلامي. التيار الأول هم أهل النظر أو القياس العقلي، وكذا كانوا يعرفون ب(أهل الكلام)، في حين أن التيار الثاني كان يعرف ب( أهل التقليد)، ولذلك نجد أن دراسة وتقييم مصادر المعرفة من منظور فلسفي تم قبوله فقط عند التيار

الأول، في حين أن التيار الثاني قد رفض استخدام الفلسفة اليونانية في المسائل اللاهوتية بشكل قاطع.

4. قسم علماء الكلام العلوم إلى قسمين: قديم ومحدث، يقصد بالعلم القديم النص المقدس (القرآن)، أما المحدث فيقصد به علم المخلوقات، وعلم المخلوقات ينقسم إلى ثلاثة أقسام: الأول . العلم الضروري ويقصد به علوم الإدراك الحسي وعلوم الإدراك العقلي البديهي، الثاني . العلم المكتسب أو البرهاني ويقصد به العلم الذي يبحث عن الأشياء الخفية الغير محسوسة عقلاً ولا مدركة بدهاء؛ بل يجب النظر والاستدلال للكشف عنها. وهذا العلم يعتمد على مقدمات ونتائج منطقية حتى يتم الكشف عن الشيء الخفي، الثالث . الأخبار المنقولة إلينا من جيل إلى جيل عن طريق السماع، كما أن مصطلح الأخبار (الخبر) يشير أحياناً إلى السنه النبوية ويوصف بكونه خبر صادق. وقد اتفق معظم المتكلمين على أن العلم القديم هو مصدر أساسي للمعرفة، وبالنسبة للعلوم المحدثه فقد اتفقوا على أن العلم الضروري مصدر أساسي وأصلي للمعرفة، ولكن الاختلاف فيما بينهم كان حول العلم المكتسب الذي يعتمد على النظر والقياس، والسؤال: هل يجوز استخدام هذه العلوم في المسائل اللاهوتية والفقهية أم لا؟ من خلال الدراسة تبين أن أهم المدارس الإسلامية التي تناولت الحديث عن هذه المسألة هم المعتزلة والاشاعرة.

5. وقد تمكنا من خلال هذه الدراسة من إثبات وجود علاقة وثيقة تربط بين العلم المكتسب كمصدر من مصادر المعرفة الإنسانية وبين منهج القياس الذي يعد أداة فقهية وتفسيرية للنص المقدس؛ حيث إن منهج القياس يعتبر أسلوباً من أساليب العلم المكتسب الذي يعتمد على النظر والاستدلال. وكذا يمكننا أن نستنتج أن هذا المنهج في فترة العصر الوسيط الإسلامي لم يكن يعني فقط "قياس" بالمعنى الاصطلاحي المتعارف عليه، بل كان يُقصد به كل ما يُستنبط من خلال الاجتهاد الشخصي، ومن خلال التأمل العقلي: "كل ما عُلِمَ بالاستدلال من غير بديهية ولا حاسة".

6. وقد استطعنا من خلال دراستنا أن نقول بأن التفاعل الثقافي المشترك بين الإسلام واليهودية في مجال المعرفة العقلية قد ظهر وبصفة رئيسية من خلال الأقليات المذهبية داخل الديانتين. حيث إن الاهتمام بدراسة المعرفة العقلية داخل العالم الإسلامي كان من خلال فرقة المعتزلة وعن طريقها قد انتقل هذا الاهتمام إلى فرقة اليهود القرائية، ثم انتشر فيما بعد وترددت أصدائه الفكرية في جميع أنحاء المجتمع الإسلامي واليهودي.

7. إن النظريات المعرفية عند القرقرساني ، سواء المتعلقة بتعريفه أو تصنيفه لمصادر المعرفة نجد لها متشابهة كثيرا بتلك التي هي موجودة في مصادر اللاهوتيين المعتزلة وتقريباً قد نقلها القرقرساني عنهم، وقد نتج عن التعمق في نظرية المعرفة عند المتكلمين ، وبالأخص المعتزلة حيث ظهرت اختلافات فيما بينهم حول خمس مسائل في غاية الأهمية، وقد تعايش القرقرساني تماماً مع هذه الاختلافات.

#### أ- مسألة التحسين والتفبيح للأشياء والتمييز بين الحق والباطل.

فقد ورد عن القرقرساني رأيان متناقضان حول هذا الامر، الرأي الاول . يرى أن التحسين والتفبيح للأشياء وكذلك التمييز بين الحق والباطل إنما يكون عن طريق العلم البديهي (اضطراري)، والرأي الثاني . يرى القرقرساني أن التمييز بين تلك الأشياء يكون عن طريق النظر والاستدلال اللذين ينتميان إلى العلم المكتسب.

#### ب- مسألة معرفة وجود الله ووحدانيته.

يرى القرقرساني أن وجود الله ووحدانيته هو شيء قائم في العقل البديهي يشترك فيه كل إنسان ولا يحتاج إلى نظر واستدلال حتى نتأكد من وجوده ووحدانيته، وهذا الرأي هو رأي المعتزلة الأوائل كأبو الهذيل العلاف، والجاحظ والأسواري ، وثمامة ابن الأشرس، والبلخي.

#### ج - مسألة التقليد الأعمى للعلماء.

نشأ نزاع بين المدارس الإسلامية حول هذه المسألة، فقد كان القرقرساني على علم تام بتلك الخلافات، وقد أشار إليها في كتابه ((الأنوار))، وكان يرفض منهج التقليد في تفسير الأحكام الدينية ويرى أن البحث والنظر هو الطريق السليم الذي يجب اتباعه لاستخراج الأحكام الشرعية، وأن التقليد هو صفة من صفات الجهل، والجهل لا يثمر أي علم، وهو نفس رأي الأشعري، والقاضي عبد الجبار وابن عقيل، ويوجد بينهما تشابه كبير في البراهين التي استشهدوا بها، وربما يكون القاضي عبد الجبار قد نقل تلك البراهين عن أساتذته الجبائين كأبو علي الجبائي وأبو هاشم الجبائي.

#### د - مسألة وضع السنّة في مرتبة أقل حجة من المنهج العقلاني.

تأثر القرقرساني بمنهج المعتزلة فيما يتعلق بهذا الشأن، فالمعتزلة يرون أن النقل (السنّة) ليس علم كافي لمعرفة الحقائق وأنه لا يُعني عن النظر والاستدلال؛ لكن الخلاف بينهم وبين القرقرساني هو أن السنّة لم تكن متروكة عند المعتزلة بشكل تام، بل كانوا يعترفون بها ويعتبرونها مصدر من

مصادر التشريع الإسلامي، غير أن كل ما في الأمر هو أن النظر والاستدلال قد استحوز عند هؤلاء على مناهجهم التفسيرية في مرات كثيرة على حساب السنة، بخلاف القرصاني حيث إن موقفه العام من التراث الشفهي الرباني (المشنا والتلمود) هو عدم الاعتراف به كمصدر تشريعي.

ح - القرصاني كالمعتزلة الجبائية والقاضي عبد الجبار يرى أن معرفة أي شيء تتم من خلال النظر والاستدلال أي من خلال العلم المكتسب. وبالتالي فإنه لم يكن متفقاً مع أهل التقليد الذين قالوا إن العلم يحصل فقط من خلال التقليد وعلوم الحواس، ولا مع من قالوا بأن العلم يتم فقط من خلال العلوم السمعية الشرعية أو من قالوا بأنه يحصل من خلال العلوم الخبرية، وبالنسبة للقرصاني فإن معرفة أي شيء تحتاج في النهاية إلى نظر واستدلال.

8. تجاهل القرصاني استخدام مصطلح (العلم المكتسب) ، الذي كان يُستعمل كثيراً بين المتكلمين المسلمين واستخدم بدلاً منه مصطلحات أخرى مترادفة كانت موجودة عند بعض علماء اللاهوت الإسلامي في تلك الفترة، وتلك المصطلحات هي: المعقول، والبحث، والتفتيش، والنظر، والاستدلال، والقياس، والاستخراج والاستنباط.

9. إن التفاعل بين الإسلام واليهودية قد وقع في المقام الأول من اتجاه واحد من الإسلام إلى اليهودية. كما هو موضح سابقاً. ولكن هذا التفاعل هو عملية معقدة لا تعمل دائماً هكذا والدليل على ذلك ما رأيناه في منهج القياس الشرعي، حيث نجد أن الأصول الأولى لاستخدام هذا المنهج في التفسيرات الدينية لم تكن إسلامية، وإنما هذا المنهج كان مستعملاً من قبل عند اليهود القدامى قبل ظهور الإسلام وأدى دوراً مهماً في التفسير الفقهي عندهم، فمثلاً نجد أن الأساليب السبعة التي وضعها الكاهن "هلليل" ثم طورت فيما بعد من جانب علماء اليهود Amoraim أمثال الرباي إسماعيل والرباي أليعازر بن يوسى الجليلي، يوجد بها ثلاثة أساليب هي في الحقيقة تؤدي نفس الدور الوظيفي التي يؤديها منهج القياس، تلك الأساليب هي الأسلوب الأول والثاني والرابع. فالأسلوب الأول هو kal wahomir وهو بالعربية يعني التفسير بالأولى وهو يُقابل (القياس بالأولى) المعروف عند الفقهاء المسلمين كما أشرنا سابقاً. أما الأسلوب الثاني فهو gzerah والذي معناه القياس العقلي، وهذا الأسلوب كان مستخدماً كثيراً في التفسير التوراني، أما الأسلوب الرابع فكان يُعرف بـ Binyān Av mišny kitovem ، وبالعربية: "بناء حكم رئيسي من فقرتين"، أي استخراج بعض الأحكام الشرعية من خلال حكم أو قاعدة أساسية ذُكرت صراحةً في فقرتين في نص من النصوص الواردة في التوراة.

وبالرغم من أن الأصول الأولى لاستخدام منهج القياس لم تكن إسلامية ، إلا أن هذا المنهج قد تطور داخل المدارس الإسلامية الكلامية في فترة العصر الوسيط ووضعا له قواعد وضوابط جديدة مبتكرة لم تكن موجودة من قبل، هذا التطور الملحوظ قد انتقل كذلك إلى العالم اليهودي المعاصر، من هذه التطورات، طريقة استخدام هذا المنهج عند المتكلمين المسلمين، حيث وجدت اختلافات بينهم حول طريقة استخدامه، فالبعض يرى أن القياس جائز في الشرائع العقلية والسمعية على السواء، في حين أن البعض الآخر أمثال داود الظاهري أجاز فقط في الحالة الأولى دون الثانية، الخلاف نفسه نجده قد انتقل إلى المصادر اليهودية ومن هؤلاء الرابي سعديا جاؤون والقراي يعقوب القرساني. وقد قمت بعرض مناظرة جدلية بين القرساني وسعديا استنتجت من خلالها أن سعديا قام كالمعتزلة بتقسيم الشرائع إلى قسمين: عقلية وسمعية، وأجاز استخدام القياس في المسائل العقلية فقط دون السمعية، وهذا الرأي يتوافق مع رأي داود الظاهري. فضلا عن ذلك نجد أن بعض البراهين التي استدلت بها سعديا من أجل إثبات أن القياس لا يجوز في الشرائع السمعية التي لها علاقة بالبراهين التي قد استدلت بها بعض المعتزلة وداود الظاهري لإثبات نفس الأمر، وهذا يعني أن سعديا قد تأثر بهم في ذلك، أما القرساني فقد أجاز استخدام القياس في الحالتين، العقلية والسمعية على السواء دون تفرقة.

تطور آخر نجده في الشروط التي يجب توافرها في القياس. حيث إن استخدام منهج القياس لا يطبق في أي وقت ولذلك فإن المتكلمين من الفقهاء قد وضعوا له قواعد وضوابط، من بينها ألا تتعارض نتائج تطبيق القياس مع نص مقدس، فإذا تعارضت نتائج القياس مع نص مقدس ففي هذه الحالة يجب العدول عن هذا القياس والالتزام بوصايا تلك النص المقدس لأن النص أقوى منه في الحجة والتشريع، وقد كانت تلك القاعدة كانت معروفة عند المتكلمين المسلمين والقرساني بـ ( الاستثناء من تطبيق القياس ) و عند أبي حنيفة بـ ( الاستحسان )، وقد ذكر للاستحسان عدة وجوه وحالات في كتاب (كشف الأسرار) للبزدوي، تأثر القرساني بالأحناف كثيرا في هذا الأمر، وقد طبق تلك القاعدة على مسائل من الشريعة اليهودية كما رأينا.

كذلك من ضمن القواعد التي وضعت لضبط استخدام منهج القياس عند بعض الفقهاء المسلمين أن يكون أصل القياس ثابت بنص مقدس أو إجماع، فإن كان الأصل نفسه هو قياس كان قد بُني على قياس آخر، فقد أصبح هذا الأصل فرعاً وبالتالي، هل يجوز القياس على هذا الفرع؟ وجدت اختلافات بينهم حول هذا الأمر، البعض يجيز ذلك والبعض الآخر لا يجيزه، لأن القياس عندهم يجب أن يكون مبني على نص مقدس لا على قياس آخر، أما القرساني فلم يشترط هذا الشرط

ويرى أن الأهم في ذلك هو أن يكون هناك أصل ثابت يقاس عليه المسائل الأخرى المتشابهة،  
والتي لم يرد بها حكم شرعي لتوضيحها، هذا الأصل قد يكون نصا مقدسا أو غيره، وهذا هو رأي  
أبوعبدالله البصري وابن عقيل وبعض الشافعية والمعتزلة.

## **5. BIBLIOGRAFÍA**

### 5.1. Fuentes primarias:

- ‘Abd al-Ġabbār al-Hamadānī, Al-Qāḍī Abū Al-Ḥasan, *Al-Mugnī fī abwāb al-tawḥīd wa-l-‘adl: al-naẓar wa-l-ma‘ārif*, Ibrāhīm Madkūr (ed.) - Ṭāha Ḥusayin (supe.), El Cairo: Wizārat al-ṭaqāfa wa-l-iršād al-qawmī, al-mu‘assasa al-miṣriyya al-‘amma li-l-ta’līf wa-l-tarḡama wa-l-ṭibā‘a wal-naṣr, v. 12, 1965.
- , *Šarḥ al-uṣūl al-ḥamsa*, ‘Abd al-Karīm ‘Uṭmān (ed.), El Cairo: Maktabat Wahba, 1965.
- -----, *Nukat al-kitāb al-mugnī: muḥtaṣar munaqqah min al-mugnī fī abwāb at-tawḥīd wa-l-‘adl al-kalām fī l-tawlīd, al-kalām fī l-istiṭā‘a, al-kalām fī l-taklīf, al-kalām fī l-naẓar wa-l-ma‘ārif*, ‘Umar Ḥamdān - Sabine Schmidtke (eds.), Beirut: al-Ma‘had al-Almānī lil-Dirāsāt al-Šarqiyya, 1<sup>a</sup> ed., 2012.
- -----, *Mutašābih al-qur‘ān*, Aḥmad Al-Sāyeḥ - Tawfīq ‘Alī Wahba (eds.), El Cairo: Maktabat al-ṭaqāfa al-dinīya, 2<sup>a</sup>ed., 2 vols, 2014.
- -----, *al-Muḥtaṣar fī uṣūl al-dīn*, Abū Sallūm al-mu‘tazilī (ed.). Sin fecha
- Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, ‘Alī b. Muḥammad, *Kitāb al-imtā‘ wa-l-mu‘ānasa*, Aḥmad Amīn - Aḥmad al-Zayn (eds.), Beirut: al-Maktaba al-‘Aṣriyya, 3 vols, 1953.
- Al-‘Āmidī, Sayf al-Dīn Abū-l-Ḥasan, *Al-‘iḥkām fī uṣūl al-aḥkām*, Egipto: Maṭba‘at al-Ma‘ārif, Dār al-kutūb al-Ḥidawīyya (ed.), 4 vols, 1914.
- Al-Aṣ‘arī, Abū al-Ḥasan, *Maqālāt al-islāmiyyīn*, H.Ritter (ed.), Istanbul, 1929-1933.
- -----, *Maqālāt al-islāmiyyīn*, Muḥammad Muḥyī al-Dīn ‘Abd al-Ḥamīd (ed.), El Cairo, 1<sup>a</sup> ed., 2 vols, 1969.
- Al-‘Askarī al-Lugawī, Abū Hilāl, *al-‘Awā’il*, Walīd Qassāb-Muḥammad El Maṣrī (eds.), Egipto: Dār al-‘ulūm lil-ṭibā‘a wal-naṣr, 2<sup>a</sup> ed., 1981.
- Al-Bagdādī, ‘Abd al-Qāhir, *al-farq bayna al-fīraq*, Muḥammad Muḥyī al-Dīn ‘Abd al-Ḥamīd (ed.), El Cairo: Maṭba‘at al-Madanī.
- Al-Bagdādī, Al-Ḥaṭīb, *Tārīḥ Bagdād*, El Cairo: Maṭba‘at al-Sa‘āda, 1<sup>a</sup> ed., 14 vols, 1931.
- -----, *Uṣūl al-dīn*, Beirut: Dār al-Kutūb al-‘Ilmiyya, 3<sup>a</sup> ed., 1981.
- Al-Balḥī, Abū al-Qāsim - ‘Abd al-Ġabbār al-Hamadānī, al-Qāḍī Abū al-Ḥasan - al-Ġišūmī, al-Ḥākim, *Kitāb faḍl al-‘i‘tizāl wa-ṭabaqāt al-mu‘tazila*, Fu‘ād Sayyid (ed.), Tunis, 1974.
- Al-Bāqillānī, Abū Bakr, *Tamḥīd al-‘awā’il wa-talḥīṣ al-dalā’il*, M. ‘Abd al-Ḥādī Abū Rīda - Maḥmūd M. al-Ḥuḍirī (eds.), El Cairo, 1<sup>a</sup> ed., 1947.



- -----, *al-Tamhīd*, Riṣṣard Yūsuf Makarī (ed.), Beirut: al-Maktaba al-Šarqiyya, 1957.
- Al-Bayhaqī, Abū Bakr, *al-Sunan al-kubrā*, Muḥammad ‘Abd al-Qādir ‘Aṭā (ed.), Beirut: Dār al-Kutūb al-‘Ilmiyya, 3<sup>a</sup> ed., 11 vols, 2003.
- Al-Baṣī, Abū al-Walīd b. Ḥalaf, *Iḥkām al-fuṣūl fī aḥkām al-uṣūl*, ‘Abd al-Maṣīd Turkī (ed.), Beirut: Dār al- Garb al-Islāmī, 1986.
- Al-Baṣrī, Abū al-Ḥusayn, *al-Mu‘tamad fī uṣūl al-fiqh*, Muḥammad Ḥāmid Allāh-Muḥammad Bakr-Ḥasan Ḥanafī (eds.), Damasco: al-Ma‘had al-‘Ilmī al-Faransī li-Dirāsāt al-‘Arabiyya, 2 vols, 1964-65.
- Al-Buḥārī, Muḥammad b. Ismā‘īl, *Ṣaḥīḥ Al-Buḥārī*, Muṣṭafā Dīb al-Bugā (ed.), Beirut: Dār Ibn Kaṭīr, 7 vols, 1993.
- Al-Buḥārī, ‘Abd al-‘Azīz, *Kaṣf al-asrār ‘alā uṣūl Faḥr al-Islām al-Bazdawī*, S.l.: s.n., 2 vols, 1890.
- Al-Dahabī, Šams Al-Dīn, *Mīzān al-‘i‘tidāl*, ‘Alī Muḥammad al-Baṣṭawī, Beirut: Dār al-Ma‘rifā, 1<sup>a</sup> ed., 4 vols, 1963.
- -----, *Siyar a‘lām al-Nubalā’*, Šu‘ayb al-Arnā‘uṭ et al. (eds.), Beirut: Al-Risāla, 24 vols, 2001.
- Al-Fārābī, Abū Naṣr Muḥammad, *al-Manṭiq ‘inda al-Fārābī*, Rafīq Al-‘Aṣām (ed.), Beirut: Dār al-Maṣriq, 2 vols, 1985-86.
- Al-Ḥayyāt, Abū al-Ḥasan ‘Abd al-Raḥīm, *al-Intiṣār wa-l- radd ‘ala Ibn Al-Rāwandī al-mulḥid*, H.S. Nyberg-Albīr Naṣrī Nādir (eds.), Beirut: al-Maṭba‘a al-Kaṭūlīkiyya, 1957.
- Al-Gazālī, Abū Ḥāmid, *al-Mustaṣfā min ‘ilm al-uṣūl*, Al- Maṭba‘a al-‘Āmirīyya (ed.), El Cairo, 2 vols, 1906.
- -----, *Fayṣal al-tafrīqa bayna al-islām wa-l-zandaqa*, Egipto: Ṭab‘at Miṣr, 1961.
- -----, *Šifā’ al-galīl fī bayān al-ṣabah wa-l-muḥīl wa-masālik al-ta‘līl*, Ḥamad al-Kabīsī (ed.), Bagdad: Maṭba‘at al-Irṣād, 1971.
- -----, *al-Manḥūl min ta‘liqāt al-uṣūl*, Muḥammad Ḥasan Hitū (ed.), Damasco: Dār al-Fikr, 1980.
- -----, *al-Mustaṣfā fī ‘ilm al-uṣūl*, Muḥammad ‘Abd al-Salām ‘Abd al-Šāfi (ed.), Beirut: Dār al-Kutūb al-‘Ilmiyya, 2000.
- Al-Qirqisānī, Ya‘qūb, *Kitāb al-anwār wa-l-marāqib*, Leon Nemoy (ed.), New York: The Alexander Kohut Memorial Foundation, 5 vols, 1939-1943.

- Al-Mamqānī, ‘Abd Allāh, *Tanqīh al-mūqāl fī ‘ilm al-Riḡāl*, Muḥyī al-Dīn (investigación y rectificación), Mu’assasat ‘Ālla-l-Baīti li-’Iḥiā’i al-Turāṭ, 1ª ed., 34 vols, 1423 d. H.
- Al-Mas‘ūdī, ‘Alī b. al-Ḥusayin, *Kitāb al-Tanbīh wa-l-iṣrāf*, M. J. de Goeje (ed.), Leiden: E. J. Brill, 1967.
- Al-Māturīdī al-Samarqandī, Abū Manṣūr, *Kitāb al-tawḥīd*, Faṭḥ Allah Ḥoleif (ed.), Beirut, 1970.
- Al-Māwardī al-Baṣrī, *al-Ḥāwī al-kabīr fī fiqh maḏhab al-Imām al-Šāfi‘ī*, Dār al-Kūtub al-‘Ilmīya, 1999.
- Al-Šahrastānī, Al-Sayyid Hibat al-Dīn, *Firaq al-šī‘a*, Beirut: Manṣūrāt al-Riḡā, 1ª ed., 2012.
- Al-Šahrastānī, Muḥammad Ibn ‘Abd al-Karīm, *Kitāb al-milal wa-l-niḡal: Book of religious and philosophical sects*, William Cureton (ed.), London, 1842-46.
- -----, *al-Milal wa-l-niḡal*, Muḥammad Sayyid Kīlānī (ed.), Beirut: Dār al-ma‘rifa, 3 vols, 1975.
- Al-Šāṭibī, Abī Ishāq, *al-‘Itiṣām*, Muṣṭafā Muḥammad (ed.), El Cairo, 2 vols.
- -----, *al- Muwāfaqāt fī uṣūl al-šarī‘a*, al-Maktaba al-Tiḡāriyya al- Kubrā (ed.), El Cairo, 6 vols, 1932.
- Al-Širāzī, Abū Ishāq, *Ṭabaqāt al-Fuqahā’*, ‘Iḡsān ‘Abbās (ed.), Beirut: Dār al-Rā’id al-‘Arabī, 1980.
- -----, *al-Luma‘ fī uṣūl al-fiqh*, al-Sayyid Muḥammad Badr al-Dīn al-Na‘asānī al-Ḥalabī (ed.), El Cairo: Maktabat al-Kuliyyāt al-Azhariyya, Dār al-Nadwa al-Islāmiyya, 9ª ed., 1987-88.
- -----, *Šarḡ al-luma‘ fī uṣūl al-fiqh*, ‘Abd al-Maḡīd Turkī (ed.), Beirut: Dār al-Garb al-Islāmī, 2 vols, 1988.
- Al-Siḡistānī, Abū Dawūd, *Sunan Abī Dawūd*, Muḥammad Muḥyī al-Dīn ‘Abd al-Ḥamīd (ed.), Sidón-Beirut: Al-Maktaba al-‘Aṣriya, 4 vols.
- Al-Siḡistānī, Abū Sulaymān, *Muntaḡab ṣiwān al-ḡikma wa ṭalāṭ rasā’il*, ‘Abd Al-Raḡmān Badawī (ed.), Teherán, 1974.
- Al-Suyūṭī, ḡalāl al-Dīn, *Tārīḡ al-Ḥulaṡā’*, Beirut: Dār al-Ma‘rifa, 1997.
- Al-ḡurḡānī, Al-Šarīf ‘Alī Ibn Muḥammad, *Kitāb al-ta’rifāt*, Beirut: Dār al-Kutūb al-‘Ilmiyya, 1ª ed., 1983.
- Al-ḡuwaynī, ‘Abd al-Mālik Abū al-Ma‘alī, *al-Kāfiyya fī-l-ḡadal*, F. Ḥusayin Maḡmūd (ed.), El Cairo: Maṭba‘at ‘Isā Bābi al-Ḥalabī, 1979.

- Al-Zarkašī, Badr Al-Dīn, *Kitāb al-baḥr al-muḥīṭ fī uṣūl al-fiqh*, ‘Abd al-Sattār Abū Guddah (ed.), ‘Abd al-Qādir ‘Abd Allāh al-‘Ānī (revisión), Kuwait: Wizārat al-’Awqāf wa-l-Šu’ūn al-Islāmiyya, 2<sup>a</sup> ed., 6 vols, 1992.
- Al-Zayla‘ī, Ŷamāl al-Dīn ‘Abd Allāh Bin Yūsuf, *Naṣb al-rāya fī taḥrīṭ ‘aḥādīṭ al-hidāya*, Dār al-Ḥadīṭ, 1<sup>a</sup> ed., 6 vols, 1995.
- Huart, M. CL, *Le livre de la création de Abou-Zéïd Aḥmad ben Sahl El-Balkhī*, (edición y traducción francés), París: Ernest Leroux, 3 vols, 1899.
- Ibn ‘Abd al-Barr, Yūsuf, *Ŷāmi‘ bayān al-‘ilm wa-faḍlih*, ‘Abd al- Raḥmān Muḥammad ‘Uṭmān (ed.), Medina: al-Maktaba al-Salafiyya, 2<sup>a</sup> ed., 1968.
- -----, *Ŷāmi‘ bayān al-‘ilm wa-faḍlih*, Abū al-Ašbāl al-Zuhīrī (ed.), Dammam: Dār Ibn al-Ŷawzī, 1<sup>a</sup> ed., 2 vols, 1994.
- Ibn Abī Šayba, Abū Bakr ‘Abd Allāh, *‘Aḥādīṭ al-aḥkām*, El Cairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 8 vols, 1994.
- Ibn ‘Aqīl, Abū Al-Wafā, *al-Wāḍiḥ fī uṣūl al-fiqh*, George Makdisi (ed.), Beirut: al-Ma‘had al-almānī lil Dirāsāt al-Šarqiyya - Berlín: al-Kitāb al-‘Arabī, 5 vols, 1996-2002, y; ‘Abd Allāh al-Turkī (ed.), Beirut: Mu’assasat al-Risāla, 5 vols, 1999.
- Ibn ‘Asākir, Al-Ḥāfiẓ, *Tabyīn kiḍb al-muftarī fī-mā nusiba ‘ila-l-’Aš‘arī*, Zāhid al-Kawṭarī (ed.), Damasco: Maṭba‘at al-Tawfiq, 1928.
- -----, *Tārīḥ Dimašq*, ‘Amr b. Garāma al-‘Amrawī (ed.), Dār al-Fikr, 80 vols, 1995.
- Ibn ‘Ezra, Moses, *Kitāb al-muḥāḍarah wa-l-mudhākarah: Liber Discussionis et Commemorationis* (Heb.), A.S. Halkin (ed.), Jerusalem: Meqizey nirdamim, 1975.
- Ibn Fūrak, Abū Bakr, *Maqālāt al-Šayḥ Abī-l-Ḥasan al-Aš‘arī: Imām Ahl al-Sunna*, Aḥmad ‘Abd al-Raḥīm al-Sāyeḥ (ed.), El Cairo: Maktabat al-ṭaqāfa al-dīniyya, 1<sup>a</sup> ed, 2005.
- -----, *Muṣarrad maqālāt al-Aš‘arī*, Daniel Gimaret (ed.), Beirut: Dār al-mašriq, 1986.
- Ibn Ḥanbal, Aḥmad, *Musnad al-Imām Aḥmad Ibn Ḥanbal*, Aḥmad Mi‘bid ‘Abd Al-Karīm (ed.), Egipto: Dār al-Minhāy, 12 vols, 2008.
- Ibn Ḥaṭar al-‘Asqalānī, Aḥmad Ibn ‘Alī, *Fath al-bārī, šarḥ Ṣaḥīḥ Al-Buḥārī*, Muḥibb al-Dīn Al-Ḥaṭīb, Beirut: Dār al-Ma‘rifa, v. 16, 1379 d. H.
- -----, *al-’Iṣāba fī tamyīz al-Šaḥāba*, ‘Ādil Aḥmad ‘Abd al-Mawṣūd - ‘Alī Muḥammad ‘Awaḍ (eds.) Beirut: Dār al-Kutūb al-‘Ilmiyya, 1<sup>a</sup> ed., 8 vols, 1995.
- Ibn Ḥazm, Abū Muḥammad ‘Alī Ibn Aḥmad Ibn Sa‘īd, *al-Iḥkām fī uṣūl al-aḥkām*, Aḥmad Muḥammad Šākir (ed.), Beirut: Dār al-’Āfāq al-Ŷadīda, 2<sup>a</sup> ed., 2 vols, 1983.

- Ibn Mā'ya, Muḥammad, *Sunan Ibn Mā'ya*, Muḥammad Fū'ād 'Abd al-Bāqī (ed.) Beirut: al-Maktaba al-'Ilmiyya, 2 vols.
- Ibn al-Murtaḍā, Aḥmad Ibn Yahya, *Kitāb ṭabaqāt al-mu'tazila*, Sūsanna Dīfald Wilzer (ed.), Beirut: Dār al-Muntaẓir, 1988.
- Ibn al-Nadīm, Abū al-Fara'ī Muḥammad Ibn Ishāq, *Kitāb al-fihrist*, Riḍā Ta'yaddud (ed.), Teherān, 1393 d. H.
- Ibn al-Ġawzī, Abū Al-Fara'ī, *al-Muntaẓam fī ta'rīḥ al-mulūk wa-l-'umam*, M. 'Aṭā -M. 'Abd al-Qādir (eds.), Beirut, 19 vols, 1982.
- Ibn Qayyim Al-Ġawziyya, Abū 'Abd Allāh Muḥammad Ibn Abī Bakr, *I'lām al-muwaqqi'īn 'an Rabb al-'Ālamīn*, Abū 'Ubayda Mašhūr Ḥasan 'Ālla- Salmān (ed.), Arabia Saudita: Dār Ibn al-Ġawzī, 1<sup>a</sup> ed., 6 vols, 1423 d. H.
- Ibn Qutayba, Abū Muḥammad 'Abd Allāh Ibn Muslim, *Ta'wīl muḥtalif al-ḥadīṭ*, Muḥammad Zahrī al-Na'yfār (ed.) Beirut: Dār al-Ġīl, 1972.
- -----, *Ta'wīl muškil al-qur'ān*, El Sayyid Aḥmad Ṣaqr (ed.), El Cairo: Maktabat Dār al-Tirāṭ, 2<sup>a</sup> ed., 1973.
- Ibn Taymiyya, Aḥmad, *al-Muswadda fī uṣūl al-fiqh*, Muḥammad Muḥyī al-Dīn 'Abd al- Ḥamīd (ed.), El Cairo: Maṭba'at al-Madanī, 1964.
- Ibn Wahb al-Kātib, Abū al-Ḥusayin 'Ishāq, *al-Burhān fī wu'yūh al-bayān*, Aḥmad Maṭlūb-Ḥadīya al-Ḥadīfī (eds.), Bagdad: Ŷāmi'at Bagdād, 1<sup>a</sup> ed., 1967.
- Ibn Ŷabr, Mu'yāhid, *Tafsīr al-Imām Mu'yāhid bin Ŷabr*, Muḥammad 'Abd al-Salām Abū l-Nīl (ed.), El Cairo: Dār al-Fikr al-Islāmī al-Ḥadīṭa, 1<sup>a</sup> ed., 1989.
- Ibn Ŷa'far, Qudāma, *Kitāb naqd an-naṭr*, Ṭāhā Ḥusayin - 'Abd al-Ḥamīd al-'Abbādī (eds.), Cairo: Dār al-Kutūb, 1933; reimpresso del Cairo: La'ynat at-ta'līf wa-l-tar'yama wa-l-naṣr, 1940; y Beirut: Dār al-Kutūb al-'Ilmiyya, 1980.
- Sa'adia Gaón, *Kitāb al-amānāt wa-l-i'tiqādāt*, S. Landauer (ed.), Leiden, J. Brill, 1880.
- -----, *Kitāb al-muḥṭār fī-l-amānāt wa-l-i'tiqādāt*, Yosef Qāfiḥ (ed.), Jerusalem: Sura, 1970.

## 5. 2. Fuentes secundarias:

- Abramson, Shraga, *R. Nissim Gaon*, Jerusalem: Mekitze Nirdamim, 1965.
- Abū Zahra, Muḥammad, *Abū Ḥanīfa: ḥayātuh wa-ʿaṣruh, ʿarāʾuhu wa-fiqhuhu*, El Cairo: Dār al-Fikr al-ʿArabī, 1976.
- Aḥmad Qandīl, ʿAbd al-Rāziq, *Al-aṭar al-islāmī fī al-fikr al-dīnī al-yahūdī* (= La influencia islámica en el pensamiento religioso de los judíos), El Cairo: Dār al-Tirāt, 1984.
- Ahmed, Nazeer, *Islam in Global History: From the Death of Prophet Muhammad to the First World War*, American Institute of Islamic History and Culture, 2001.
- Al-Albānī, Muḥammad Nāṣir al-Dīn, *Ṣaḥīḥ Abī Dāwūd*, al-Kuwait: Muʾassasat Girāss, 1ª ed., 7 vols, 2002.
- Al-Hawwārī, Muḥammad, *al-Iḥtilāfāt bayna l-qarrāʾīn wa-l-rabbāniyyīn fī ḍawʾ awrāq al-yanīza: qirāʾa fī maḥṭūṭat būdliyyān bi-ukṣfūrd* (= Diferencias entre los caraítas y los rabanitas a la luz de los manuscritos de la Gueniza de la Biblioteca Bodleiana de Oxford), El Cairo: Dār Al- Zahrāʾ, 1994.
- Al-Ḥuḍarī Bik, Muḥammad, *Uṣūl al-fiqh*, El Cairo: al-Maṭbaʿa al-Raḥmāniyya, 2ª ed., 1933.
- Ali, Chiragh, “The Proposed Political, Legal and Social Reforms”, en *Modernist Islam, 1840-1940*, Charles Kurzman (ed.), New York City: Oxford University Press, 2002, (pp. 277-290).
- Al-Masīrī, ʿAbd al-Wahāb, *al-Yahūd, wa-l-Yahūdīya wa-l-Ṣaḥyūnīya*, El Cairo: Dār al-Šurūk, 5 vols, 1999.
- Al-Mūsawī al-Ḥūʾī, Al-Sayyid Abū al-Qāsim, *Muʾyam Riṣāl al-ḥadīṭ wa-taḥṣīl ṭabaqāt al-Ruwāḥ*, Muʾassasat al-Imām al- Ḥūʾī al-Islāmiyya, 24 vols.
- Allard, Michel, “En quoi consiste l'opposition faite à al-Ash'ari par ses contemporains hanbalites?”, *Revue des études Islamiques*, 28, 1960, (pp. 93-105).
- Al-Našār, ʿAlī Sāmī, *Manāhiy al-baḥṭ ʿinda mufakkirī al-ʾislām wa-ʾikṭiṣāf al-manḥay al- ʾilmī fī al-ʾālam al-ʾislāmī*, Bayrūt: Dār al-Nahḍa al-ʿArabiyya, 1984.
- Al-Qaṭṭān, Mannāʿ, *Mabāḥiṭ fī ʾulūm al-qurʾān*, Arabia Saudita: Maktabat al-Maʿārif, 3ª ed., 2000.
- Al-Šawīšī, Sulaymān, *Wāṣil b. ʿAṭāʾ wa-ʾarāʾuh al-kalāmiyya*, Libya: al-Dār al-ʿArabiyya lil-Kitāb, 1993.
- Altmann, Alexander - Stern, Samuel M., *Isaac Israeli*, Oxford, 1958.

- Ansari, Hassan - Madelung, Wilferd - Schmidtke, Sabine, “Yūsuf al-Baṣīr’s Refutation (Naqd) of Abū l-Ḥusayn al-Baṣīr’s theology in a Yemeni Zaydi manuscript of the 7th/13th century”, en *The Yemeni Manuscript Tradition*, D. Hollenberg-Ch. Rauch- S. Schmidtke (eds.), Leiden: Brill, 2015, (pp. 28-65).
- Aradi, Naomi, “The origins of the kalām model of discussion on the concept of Tawḥīd”, *Arabic Sciences and Philosophy*, 23, 2013, (pp. 135-166).
- Arberry, Arthur John, *The Koran Interpreted*, Oxford: Oxford University Press, 2.vols, 1955.
- Arnaldez, R, “Falāsifa”, en *Encyclopaedia of Islam*, 2<sup>a</sup> ed., P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs (eds.), [http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912\\_islam\\_COM\\_0208](http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0208) , first published online: 2012.
- ‘Āṣī, Ḥ, *Abū Ya‘far Muḥammad b. Yārīr al-Ṭabarī wa kitābuhu ta’rīḥ al-’umam wa ’l-mulūk*, Beirut, 1992.
- Astren, Fred, “Islamic contexts of Medieval Karaism”, en *Karaite Judaism: A guide to its history and literary sources*, Meira Polliack (ed.), Leiden: Brill, 2004, (pp. 145-177).
- -----, *Karaite Judaism and Historical Understanding*, Columbia: Universidad de Carolina del Sur, 2004.
- -----, “al-Qirqisānī, Jacob”, en *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, Norman Arthur Stillman-Philip I Ackerman-Lieberman (eds.), Leiden; Boston: Brill, 5 vols, 2010, v. 4, (pp. 136-140).
- Ayyub Ali, A. K. M, “Maturidism”, en *A history of Muslim philosophy: With short accounts of other disciplines and the modern renaissance in the Muslim lands*, M. M. Sharif (ed.), Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 2 vols, 1963, v. 1, (pp. 259-274).
- Bacher, Wilhelm, “Qirqisani, the Karaite, and His Work on Jewish Sects”, *The Jewish Quarterly Review*, 7: 4, 1895, (pp. 687-710).
- Bal-ba‘, ‘Abd Al-Ḥakīm, *‘Adab al-mu‘tazila ilà nihāyat al-qarn al-rābi‘ al-hiyrī*, El Cairo, 1969.
- Bakar, Osman, *Classification of knowledge in Islam: a study in Islamic philosophies of science*, Foreword by Seyyed Hossein Nasr, Cambridge: Islamic Texts Society, 2012.
- Baker, Colin F. - Polliack, Meira, *Arabic and Judaeo-Arabic Manuscripts in the Cambridge Genizah Collections*, Cambridge University Library, Genizah Series 12, Cambridge University Press, 2001.

- Baron, Salo Wittmayer, *Historia social y religiosa del pueblo judío*, Buenos Aires: Paidós, 1968.
- Baroukh, Elie - Lemberg, David, *Enciclopedia práctica del judaísmo de Aaron a Zohar*, Barcelona: Robinbook, 1995.
- Bashyatchi, Moses, *Sefer mateh Elohim*, Y. Algamil (ed.), Ramlah, 2001.
- Bekker, Immanuel - Empírico, Sexto, *Sextus Empiricus*, Berlín: GE. Reimeri, 3 vols, 1842.
- Ben Afidah, Solomon, *Yeri 'ot Shlomo*, Ramlah, 1986.
- Ben Hallaq, Wael, "Non-Analogical Arguments in Sunni Juridical Qiyās", *Arabica*, 36: 3, 1989, (pp. 286 - 306). Move down acc. to alphabetical order
- -----, *A history of Islamic legal theories: an introduction to Sunnī uṣūl al-fīqh*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- -----, *Authority, continuity, and change in Islamic law*, Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2001.
- -----, *An Introduction to Islamic Law*, Cambridge: Cambridge University Press. 2009.
- Ben-Shammai, Haggai, "The Classification of the Commandments and the Concept of Wisdom in Rav Saadia's Thought" (Hebreo), *Tarbiz*, 41, 1972, (pp. 170-182).
- -----, "Some Judaeo-Arabic Karaite Fragments In The British Museum Collection", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 38, 1975, (pp. 126 - 132).
- -----, *The Doctrines of Religious Thought of Abu Yūsuf Ya'qub al-Qirqisānī and Yefet Ben 'Elī* (Tesis Doctoral), Jerusalem: Hebrew University, 2 vols, 1977.
- -----, "The Karaite controversy: scripture and tradition in early Karaism", en *Religionsgespräche im Mittelalter*, Bernard Lewis - Friedrich Niewöhner (eds.), Wiesbaden: O. Harrassowitz, 1992, (pp. 11-26).
- -----, "Between Ananites and Karaites: Observations on Early Medieval Jewish Sectarianism", *Studies in Muslim-Jewish Relations*, 1, 1993, (pp. 19-29).
- -----, "Kalām in medieval Jewish philosophy", en *History of Jewish philosophy*, Daniel H. Frank - Oliver Leaman (eds.), London; New York: Routledge, 2 vols, 1997, v. 2, (pp. 91-117).
- ----- "The tension between literal interpretation and exegetical freedom", en *With Reverence to the Word*, Jane Dammen McAuliffe et al. (eds.), New York: Oxford University Press, 2003, (pp. 33-50).

- -----, "Major trends in Karaite Philosophy and polemics in the tenth and eleventh centuries", en *Karaite Judaism: A guide to its history and literary sources*, Meira Polliack (ed.), Leiden: Brill, 2004, (pp. 340-362).
- -----, "Japheth Ben Eli ha-Levi", en *Encyclopedia Judaica*, New York: Thomson Gale, 2.<sup>a</sup> ed., v. 11, 2007, (pp. 86-87).
- Berg, H., "Tabari's Exegesis of the Qur'anic Term 'al-Kitab'", *Journal of the American Academy of Religion*, 63, 1995, (pp. 761-774).
- Berlant, Stephen, "The Mysterious Ekron Goddess Revisited", *Journal of the Ancient Near Eastern Society*, 31, 2008, (pp. 15-21).
- Blachère, Régis, "GAWAD 'ALĪ, Mawārid Ta'riḥ al-Ṭabarī", *Arabica*, 2, 1955, (pp. 235-236).
- Bobzien, Susanne, "Ancient Logic", en *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/logic-ancient/>, última revisión 26/02/2017.
- Brasch, Rudolph, *The Judaic Heritage its Teachings, Philosoph, and Symbols*, New York: David McKay Company, INC. 1969.
- Brockelmann, Carl, "al-Māwardī", en *Encyclopedia of Islam*, 2<sup>a</sup> ed., P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel - W.P. Heinrichs (eds), v. 6, 1991, (p. 869).
- -----, *Geschichte der arabischen Litteratur, Supplement*, Leiden: E. J. Brill, 1937-1942.
- Brunschvig, Robert, "L'argumentation d'un théologien musulman du x siècle contre le judaïsme", *Homenaje a Millás-Vallicrosa*, 1, Barcelona: CSIC, 1954, (pp. 225-241).
- Cambridge University Library (Gran Bretaña)-Stefan C. Reif, *Published material from the Cambridge Genizah collections: a bibliography 1896-1980*, Stefan C Reif (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Cantera Burgos, Francisco - Iglesias González, Manuel, *Sagrada Biblia: versión crítica sobre los textos hebreo, arameo y griego*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2009.
- Chiesa, Bruno, - Lockwood, Wilfrid, *Ya'qub al-Qirqisani on Jewish sects and Christianity: A translation of "Kitāb al-anwār," book I, with two introductory essays*, Frankfurt am Main: Verlag Peter Lang, 1984.
- -----, "Al-Qirqisānī Newly-Found Commentary of the Pentateuch. The Commentary on Gen. 12.", *Henoch*, 14: 1-2, 1992, (pp. 152-180).
- Chiesa, Bruno, "Dai "Principi dell'esegesi biblica» di Qirqisānī", *Jewish Quarterly Review*, 73, 1982, (pp. 124-137).



- -----, "A New fragment of al- Qirqisānī's Kitāb al-Riyād", *The Jewish Quarterly Review*, 78: 3-4, 1988, (pp. 175-185).
- -----, *Creazione e caduta dell'uomo nell'esegesi giudeo-araba medievale*, Brescia: Paideia Editrice, 1989.
- -----, *Filologia storica della Bibbia ebraica*, Brescia: Paideia Editrice, 2 vols, 2000.
- -----, "Some Missing Chapters of al-Qirqisānī's *Kitāb al-Anwār* Book II", *Intellectual History of the Islamicate World*, 2, 2014, (pp. 37-49).
- Cohen, Martin A., "Anan Ben David and Karaite origins 2", *Jewish Quarterly Review*, 68: 3, 1978, (pp. 129-145).
- Cook, Michael, "The Origins of Kalām", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 43, 1980, (pp. 32-43).
- -----, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- -----, "Anan and Islam: the origins of Karaite scripturalism", en *Studies in the Origins of Early Islamic Culture and Tradition*, Michael Cook (ed.), Hampshire: Ashgate Publishing Variorum, 2004, pp. (161-182).
- Cornell, Vincent J, *Voices of Islam*, Greenwood Publishing Group, 5 vols, 2006.
- Cortés, Julio - Jomier, Jacques, *El Corán: texto árabe de la edición oficial patrocinada por el rey Fuad I de Egipto, El Cairo, 1923*, Barcelona: Herder, 1999.
- Coulson, Noel, *A history of Islamic law*, Edimburgo: Edinburgh University Press, 1964.
- Daiber, Hans, *Das theologisch-philosophische System des Mu'ammār ibn 'Abbād al-Sulamī*, Beirut: Orient-Institut, 1975.
- Daigle, Robert W., *The reductio ad absurdum argument prior to Aristotle* (Tesis de Máster), San Jose State University, 1991.
- Dār Al-Kitāb al-Muqaddas fī Miṣr (The Bible Society of Egypt), *Al-Kitāb al-Muqaddas*, El Cairo, 5ª ed., 2010.
- Davidson, Herbert A., *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, New York: Oxford University Press, 1987.
- Day, Stephen W., *Regionalism and Rebellion in Yemen: A Troubled National Union*, Cambridge University Press, 2012.
- De Lange, Nicholas, *El judaísmo*, Madrid: Cambridge University Press, 1ª ed., 2000.
- Derenbourg, Joseph, *Oeuvres complètes de R. Sa'adia ben Iosef al-Fayyūmī*, Hildesheim, Nueva York: Georg Olms Verlag, 2 vols, 1979.

- Dhanani, Alnoor, *The Physical Theory of Kalam: atoms, space, and void in Basrian Mu'tazili cosmology*, Leiden: Brill, 1994.
- Donohue, John J., *The Buwayhid dynasty in Iraq 334 H./945 to 403 H./1012: shaping institutions for the future*, Leiden, Boston, MA: Brill, 2003.
- Dubnow, Simón, *Manual de la Historia Judía*, Buenos Aires: Sigal, 1977.
- Eilath, Adam, "A Historiographical Analysis of Yakub Al Qirqisani's *Kitab Al Anwar*", *D o r o t :The McGill Undergraduate Journal of Jewish Studies*, 12, 2010, (pp. 69-112).
- Elhadj, Elie, *The Islamic Shield: Arab Resistance to Democratic and Religious Reforms*, Boca Raton: Brown Walker Press, 2007.
- El-Omari, Racha, "Abū l-Qāsim al-Balkhī al-Ka'bī's Doctrine of the Imama", en *A Common Rationality: Mu'tazilism in Islam and Judaism*, Camilla Adang-Sabine Schmidtke-David Sklare (eds.), Würzburg: Ergon Verlag, 2007, (pp. 39-57).
- Endress, Gerhard, *The works of Yahyā ibn 'Adī: an analytical inventory*, Wiesbaden: Reichert, 1977.
- Erder, Yoram, "Early Karaite Conceptions about Commandments Given before the Revelation of the Torah", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 60, 1994, (pp. 101-140).
- -----, "The Karaites and Mu'tazilism", en *A History of Jewish-Muslim Relations: From the Origins to the Present Day*, Abdelwahab Meddeb - Benjamin Stora (eds.), Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2013, (pp. 778-788).
- Frank, Daniel, "Karaite Exegesis", en *Hebrew Bible. Old Testament: the history of its interpretation*, Chris Brekelmans- Menahem Haran- Peter Machinist- Jean Louis Ska- Magne Saebo (eds.), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 3 vols, 1996-, v. 1: parte 2, 2000, (pp. 110 - 126).
- -----, "Karaite Exegetical and Halakhic literature in Byzantium and Turkey", en *Karaite Judaism: A guide to its history and literary sources*, Meira Polliack (ed.), Leiden: Brill, 2004, (pp. 529-558).
- -----, *Search Scripture Well: Karaite Exegetes and the Origins of the Jewish Bible Commentary in the Islamic East*, Leiden: Brill, 2004.
- Frank, Richard M, "Kalām and Philosophy, A Perspective from One Problem", en *Islamic Philosophical Theology*, P. Morewedge (ed.), 1979, (pp. 71-95).
- -----, "The Science of Kalām", *Arabic Sciences and Philosophy*, 2, 1992, (pp. 7-37).

- Friedlaender, Israel, "Jewish-Arabic Studies. Jewish Theological Seminary of America", *The Jewish Quarterly Review*, 1: 2, 1910, (pp. 183-215).
- Gallego, María Ángeles, "Gramática y exégesis en tradición judeo-árabe", *Ilu. Revista de ciencias de las religiones*, Anejos 9, 2004, (pp. 17-32).
- -----, *El judeo-árabe medieval. Edición, traducción y estudio lingüístico del Kitab al-taswi'a del gramático andalusí Yonah ibn Ganah*, Berna: Peter Lang, 2006.
- Gardet, Louis, "Ilm al-Kalām", en *Encyclopaedia of Islam*, 2ª ed., P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs (eds.), [http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912\\_islam\\_COM\\_0366](http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0366) First published online: 2012.
- Garfinkel, Stephen, "Clearing Peshat and Derash", en *Hebrew Bible. Old Testament. The History of Its Interpretation*, Magne Saebo (ed.), Göttingen: Vandenhoeck-Ruprecht, 3 vols, 1996-, v. 1: parte 2, 2000, (pp. 130-134).
- Geiger, Abraham, "Moses ben Maimon", en *Abraham Geiger's Nachgelassene Schriften*, Ludwig Geiger (ed.), Berlin: Louis Gerschel, v. 3, 1876, (pp. 34-96).
- Gil, Moshe, *Jews in Islamic countries in the Middle Ages*, Leiden - Boston: Brill, 2004.
- -----, "The origins of the Karaites", en *Karaite Judaism: A guide to its history and literary sources*, Meira Polliack (ed.), Leiden: Brill, 2004, (pp. 73-118).
- Gimaret, Daniel, "Matériaux pour une Bibliographie des Ġubbā'ī", *Journal Asiatique*, 264, 1976, (pp. 277-332).
- -----, *Théories de l'acte humain en théologie musulmane*, Paris; Leuven: J. Vrin; Peeters, 1980.
- -----, "Taklīf", en *Encyclopaedia of Islam*, 2ª ed., P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs (eds.), [http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912\\_islam\\_SIM\\_7344](http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_7344), first published online: 2012.
- Glassé, Cyril, *The new encyclopedia of Islam*, Altamira, 1ª ed., 1989.
- Golb, Norman, "The Qumran Covenanters and the Later Jewish Sects", *The Journal of Religion*, 41: 1, 1961, (pp. 38-50).
- Goldziher, Ignaz, *al-'Aqīda wa-l-šarī'a fī-l-islām*, 'Alī Ḥassan 'Abd Al-Qādir wa-āḥarīn (trads.), Egipto: Dār al-kutub al-ḥadīṭa, 2ª ed., 2009.
- Gómez Aranda, Mariano, *El comentario de Abraham Ibn Ezra al libro del Eclesiastés*, Madrid: CSIC, 1994.
- Grabbe, Lester L, *Ancient Israel: What Do We Know and How Do We Know It?*, London; New York; T&T Clark, 2007.

- Gurāba, Ḥammūda, *al-Aṣ‘arī, Abū l-Ḥasan*, El Cairo: Maṭba‘at al-Risāla, 1954.
- Ḥalīfa Ḥasan, Muḥammad, *Tārīḥ al- diyāna al-Yahūdiyya*, El Cairo: Dār Qubā’, 1998.
- Harkavy, Abraham, “Abū Yūsuf Ya‘qūb al Qirqisānī on the Jewish Sects”, *Transactions of the Imperial Russian Archaeological Society*, 8, 1894, (pp. 247-278).
- Harris, Stephen L., *Understanding the Bible: a reader's introduction*, Palo Alto: Mayfield, 1985.
- Ha-Troki, Solomon b. Aaron, *Apiryon ‘asah lo*, Y. Algamil (ed.), Ramlah, 2001.
- Hirschfeld, Hartwig, *Qirqisānī Studies*, London: Jews’ College Publications, 6, 1918.
- Hodgkinson, Keith, *Muslim Family Law: A Sourcebook*, Beckenham: Croom Helm Ltd., Provident House, 1984.
- Inayatullah, Sh, “Ahl-i Ḥadīth”, en *Encyclopaedia of Islam*, 2<sup>a</sup> ed., P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs (eds.), consulted online on 31 January 2017 [http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912\\_islam\\_SIM\\_0380](http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_0380) , first published online: 2012
- Johns, A. H., “Three Stories of a Prophet: Al-Ṭabarī’s Treatment of Job in Sūrah al-Anbiyā’”, *Journal of Qur’anic Studies*, 3, 2001, (pp. 39-61).
- Juynboll, G.H.A., “Khabar al-Wāḥid”, en *Encyclopaedia of Islam*, 2<sup>a</sup>, P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs (eds.), consulted online on 31 January 2017 [http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912\\_islam\\_SIM\\_4112](http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_4112) , first published online: 2012.
- -----, “Thiḳa”, en *Encyclopaedia of Islam*, 2<sup>a</sup> ed., P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs (eds.), consulted online on 31 January 2017, [http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912\\_islam\\_SIM\\_7530](http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_7530), first published online: 2012.
- Kasher, Rimon, “The Interpretation of Scripture in Rabbinic Literature”, en *Mikra: Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*, Martin Jan Mulder (ed.), Assen/Maastricht: Van Gorcum - Philadelphia: Fortress Press, 1988, (pp. 547-594).
- Kerr, Malcolm Hooper, “Islamic Reform, The Political And Legal Theories Of Muhammad Abduh And Rashid Rida”, *Journal of the Indian Law Institute*, 9: 3, 1967, (pp. 464-467).
- Khan, Geoffrey, “The opinions of al-Qirqisānī concerning the text of the Bible and parallel Muslims attitudes towards the text of the Qur’ān”, *The Jewish Quarterly Review*, 81: 1/2, 1990, (pp. 59-73)

- -----, “Los caraitas ante la Biblia”, *Ilu. Revista de ciencias de las religiones*, Anejo 9, 2004, (pp. 33-46).
- Kraemer, Joel, “The Islamic context of medieval Jewish philosophy”, en *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*, Daniel H. Frank - Oliver Leaman (eds.), Cambridge: Cambridge University Press, 1ª ed., 2003, (pp. 38-68).
- Kraus, Paul, “Ibn al-Rāwandī”, en *Encyclopaedia of Islam*, 2ª ed., P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel - W.P. Heinrichs (eds.), Leiden: E. J. Brill, v. 3, 1971, (pp. 905-906).
- Lapidus, Ira M., *Islamic societies to the nineteenth century: a global history*, New York: Cambridge University Press, 2012.
- Lasker, Daniel, “Islamic influences on Karaite origins”, en *Studies in Islamic and Judaic Traditions II*, William M. Brinner-Stephen D. Ricks (eds.), Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1989, (pp. 23-47).
- Lasker, Daniel J - Beinun, Joel, “Karaism”, en *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, Executive Editor Norman A. Stillman, First published online: 2010, (pp. 104-113)
- Liber, Maurice, *Rashi*, New York: Herman Press, 1970.
- Lucas, Scott C., “Major Topics of the Hadith”, *Religion Compass*, 2, 2008, (pp. 226-239).
- Macdonald, D.B., “Kalām”, en *Shorter Encyclopaedia of Islam*, H.A.R. Gibb-J.H. Kramers (eds.), 1995, (pp. 210-214).
- Mack, Gregory, “Jurisprudence”, en *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought*, Gerhard Böwering (ed.), Princeton University Press, 2012, (pp. 288-290).
- Madelung, Wilferd, “The Origins of the Controversy Concerning the Creation of the Koran”, *Orientalia Hispanica*, 1, 1974, (pp. 504-525).
- -----, “Yūsuf al-Baṣīr’s first refutation ("naqd") of Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī’s theology”, en *A Common Rationality: Mu'tazilism in Islam and Judaism*, Camilla Adang-Sabine Schmidtke-David Eric Sklare (eds.), Würzburg: Ergon Verlag in Kommission, 2007, (pp. 229-296).
- Madelung, Wilferd - Schmidtke, Sabine, *Rational Theology in Interfaith Communication: Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī’s Mu‘tazilī theology among the Karaites in the Fāṭimid Age*, Leiden; Boston: Brill, 2006.
- Maḥmūd Subḥī, Aḥmad, *al-Imām al-muʾtāhid Yaḥyá bin Ḥamza wa-‘ārā’uh al-kalāmiyya*, Manṣūrāt al-‘aṣr al-ḥadīth, 1ª ed., 1990.

- Maman, Aharon, "Karaite Hebrew", en *Karaite Judaism: a guide to its history and literary sources*, Meira Polliack (ed.), Leiden: Brill, 2004, (pp. 485-503).
- Mann, Jacob, *Texts and Studies in Jewish History and Literature*, New York: KTAV, 2 vols, 1972.
- Maqdisi, George, *Ibn 'Aqil et la résurgence de l'Islam traditionnaliste au XI siècle*, Damascus: Institut Français, 1963.
- -----, "The Scholastic Method in Medieval Education: An Inquiry into Its Origins in Law and Theology", *Speculum: A Journal of Medieval Studies*, 49: 4, 1974, (pp. 640-661).
- -----, "Dialectic and Disputation: the relation between the texts of Qirqisani and Ibn 'Aqil", *Melanges d'islamologie*, v. 1, Armand Abel (ed.), Brill: 1974, (pp. 200-206).
- -----, "Meditations and Sermons of Ibn Aqîl in Eleventh- and Early Twelfth-Century Baghdad", en *Prédication et propagande au Moyen Âge. Islam, Byzance, Occident: Penn-Paris-Dumbarton Oaks Colloquia: session des 20-25*, Colloques Internationaux de La Napoule (3<sup>e</sup>. 1980)-George Makdisi-Janine Sourdel Thomine (eds.), Paris: Presses Universitaires de France, 1983, (pp. 149-164).
- -----, "Legal Logic and Equity in Islamic Law", *American Journal of Comparative Law*, 33, 1985, (pp. 63-92).
- -----, "Hard Cases and Human Judgment in Islamic and Common Law", *Indiana International and Comparative Law Review*, 2, 1991, (pp. 197-202).
- Margoliouth, George, *Catalogue of the Hebrew and Samaritan manuscripts in the British Museum*, London, 3 vols, 1899.
- Margoliouth, David Samuel, "Omar's Instructions to the Kadi", *Journal of the Royal Asiatic Society*, 42: 02, 1910, (pp. 307-326).
- Margolis, Max Leopold - Marx, Alexandro, *Historia del pueblo judío*, Buenos Aires: Editorial Israel, 1<sup>a</sup> ed., 1945.
- Mårtensson, U, "Discourse and Historical Analysis: The Case of al-Ṭabarī's History of the Messengers and Kings", *Journal of Islamic Studies*, 16, 2005, (pp. 287-331).
- Martos Quesada, Juan, "Islam y Derecho: Las Escuelas Jurídicas en Al-Andalus", *ARBOR: Ciencia, Pensamiento y Cultura*, CLXXXIV 7, 2008, (pp. 433-442).
- Mas, Ruth, "Qiyas: a study in Islamic logic", *Folia Orientalia*, 34, 1998, (pp. 113-128).
- Mates, Benson, *Stoic logic*, Berkeley: University of California Press, 1961.

- Mielziner, Moses, *Introduction to the Talmud: historical and literary introduction legal hermenutics of the Talmud*, New York: Bloch Publishing Company, 1925.
- Moaddel, Mansoor, *Islamic Modernism, Nationalism, and Fundamentalism: Episode and Discourse*, Chicago: University of Chicago Press, 2005.
- Molina Rueda, Beatriz - José Cano, María (Cano Pérez)- Garcia Arevalo, Tania María, *La cuentística en judeo-árabe como ejemplo de interculturalidad*, Granada: Editorial Universidad de Granada, 2011.
- Monferrer Sala, Juan Pedro, “En la periferia de un texto judeoárabe Yefet b. ‘Eli contra filósofos y astrólogos, entre *tafsīr* y realidad figurada (precedido de unas notas filológicas)”, *Sefarad*, 71: 2, 2011, (pp. 265-291).
- Motzki, Harald, *The origins of Islamic jurisprudence: Meccan fiqh before the classical schools*, Leiden: Brill, 2002.
- Muḡamma‘ al-Luga al-‘Arabiyya, *al-Mu‘yām al-falsafī*, El Cairo: al-Hayyī’ah al-‘Āmma liṣu‘ūn al-Maṭābi‘ al-Luga al-‘arabiyya, 1963.
- Nasr, Seyyed Hossein - Leaman, Oliver, *History of Islamic Philosophy*, London; New York: Routledge, 1996.
- Nemoy, Leon, “Al-Qirqisani's Account of the Jewish Sects and Christianity”, *Hebrew Union College Annual*, 7, 1930, (pp. 317-397).
- Netton, Ian Richard, *Muslim Neoplatonism: an introduction to the thought of the Brethren of Purity (Ikhwan al-Safa)*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1991.
- -----, *Al-Farabi and his school*, London; New York: Routledge, 1992.
- Niessen, Friedrich, “La Gueniza de El Cairo y las traducciones y comentarios bíblicos en judeo-árabe de la colección Taylor- Schechter”, *Ilu. Revista de ciencias de las religiones*, Anejos 9, 2004, (pp. 47-74).
- Noja, Sergio, “Notice sur quelques manuscrits de Qirqisani”, *Henoch*, 12, 1990, (pp. 365-366.)
- Nyberg, Henrik Samuel, “al-Nadīdjār,” en *Encyclopaedia of Islam* 2, P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel and W.P. Heinrichs (eds), Leiden: E. J. Brill, 1993, v. 7, (pp. 866-868).
- Pasnau, Robert, *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2ª ed., 2 vols, 2010.
- Pines, Shlomo, “A Note on an Early Meaning of the Term Mutakallim”, *Israel Oriental Studies*, 1, 1971, (pp. 224-240).

- -----, "Some traits of Christian theological writing in relation to Moslem Kalām and to Jewish thought", *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities*, 5, 1976, (pp. 105-25).
- Poznanski, Samuel, "Die Qirqisani Handschriften im British Museum", *Moritz Steinschneider's Festschrift*, Leipzig, 1896, (pp. 195-218).
- -----, "Aus Qirqisanís Kitab al anwar wal-maraqib", en *Semitic studies in Memory of Alexander Kohut*, George Alexander Kohut (ed.), Berlin: S. Calvary, 1897, (pp.435-456).
- -----, *The Karaite Literary Opponents of Saadiah Gaon*, London, 1908.
- Ramadan, Hisham M., *Understanding Islamic Law: From Classical to Contemporary*, Rowman Altamira, 2006.
- Ramón Guerrero, Rafael, "Al-Fârâbî y Maimónides", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 7, 1989, (pp. 43-52).
- -----, *Filosofías árabe y judía*, Madrid: Síntesis 1ªed., 2004.
- Ravitsky, Aviram, "Talmudic Methodology and Aristotelian Logic: David ibn Bilia's Commentary on the Thirteen Hermeneutic Principles", *The Jewish Quarterly Review*, 99: 2, 2009, (pp. 184-199).
- -----, "Saadya Gaon and Maimonides on the Logic and Limits of Legal Inference in Context of the Karaite-Rabbanite Controversy", *History and Philosophy of Logic*, 32: 1, 2011, (pp. 29-36).
- Rescher, Nicholas, "Reductio ad absurdum", en *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, James Fieser-Bradley Dowden (eds.), <http://www.iep.utm.edu/reductio/>
- Rescher, Nicholas - Shehadi, Fadlou, "Yahya Ibn 'Adi's Treatise On the Four Scientific Questions Regarding the Art of Logic", *Journal of the History of Ideas*, 25: 4, 1964, (pp. 572-578).
- Revel, Bernard, *The Karaite Halakah and its Relation to Sadducean, Samaritan and Philonian Halakah*, part 1., Philadelphia, 1913.
- Roederrer, Christopher - Moellendorf, Darrel, *Jurisprudence*, Lansdowne: Juta - Company Ltd, 2007.
- Rosenblatt, Samuel, *Saadiah Gaon: The Book of Beliefs and Opinions*, New Haven: Yale University Press, 1976.
- Rosenthal, Franz, *Knowledge triumphant: the concept of knowledge in medieval Islam*, Leiden; Boston: Brill, 1970.



- Rowson, Everett K, *A Muslim philosopher on the soul and its fate: Al-'Amiri's Kitab al-Amad 'ala l-abad*, New Haven, Conn: American Oriental Society, 1988.
- Sachar, Abram Leon, *A History of the Jews*, New York: Knopf, 2<sup>a</sup> ed., 1966.
- Sáenz Badillos, Ángel, *Menahem ben Saruq Mahberet*, Granada: Universidad de Granada, 1986.
- Sáenz Badillos, Angel – Targarona Borrás, Judit, *Los judíos de Sefarad ante la Biblia: La interpretación de la Biblia en el medievo*, Córdoba: El Almendro, 1996.
- Schacht, Joseph, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford: Clarendon Press, 1950.
- -----, “Aṣḥāb al-Ra’y”, en *Encyclopaedia of Islam*, 2<sup>a</sup> ed., P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs (eds.), Consulted online on 31 January 2017 [http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912\\_islam\\_SIM\\_0775](http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_0775), first published online: 2012.
- -----, *An introduction to Islamic law*, Oxford: Clarendon Press, 1982.
- Scharfstein, Sol - Gelabert, Dorcas, *Understanding Jewish History: From the patriarchs to the expulsion*, KTAV Publishing House, 1996.
- Scharfstein, Sol, *Torah and Commentary: The Five Books of Moses*, Translation, Rabbinic and Contemporary Commentary, KTAV Publishing House, Inc, 2008.
- Schmidtke, Sabine, “The Karaites' Encounter with the Thought of Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī (D. 436/1044). A Survey of the Relevant Materials in the Firkovitch-Collection, St. Petersburg”, *Arabica*, 53: 1, 2006, (pp. 108-142).
- Schmidtke, Sabine - Schwarb, Gregor, “Introduction”, *Intellectual History of the Islamicate World*, 2, 2014, (pp. 1-6).
- Schwarb, Gregor, “Capturing the meanings of God’s speech: the relevance of uṣūl al-fiqh to an understanding of uṣūl al-tafsīr in Jewish and Muslim kalām”, en *A WORD FITLY SPOKEN. Studies in Mediaeval Exegesis of the Hebrew Bible and the Qurān Presented to Haggai Ben-Shammai*, Meir M. Bar-Asher-Simon Hopkins-Sarah Stroumsa-Bruno Chiesa (eds.), Jerusalem: The Ben-Zvi Institute for the History of Jewish Communities in the East \ Yad Izhak Ben-Zvi and the Hebrew University of Jerusalem, 2007, (pp. 111-156).
- Serrano Ruano, Delfina, “Ley religiosa y estados islámicos contemporáneos”, *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, Anejos 11, 2004, (pp. 109-118).
- Sezgin, Fuat, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, Leiden: E.J. Brill, 15 vols, 1967.

- Sirat, Colette, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, Cambridge: Maison des sciences, 1985.
- Sklare, David Eric, *The Religious and Legal Thought of Samuel ben Hofni Gaon: Texts and Studies in Cultural History* (Tesis Doctoral), Harvard University, 1992.
- -----, *Samuel ben Hofni Gaon and His Cultural World: Texts and Studies*, Leiden: Brill, 1996.
- Stroumsa, Sarah, *Dawud Ibn Marwan al-Muqammas's twenty chapters: ('Ishrun Maqala)*, Leiden; New York; Köln: E. J. Brill, 1989.
- -----, *Freethinkers of Medieval Islam: Ibn al-Rāwandī, Abū Bakr al-Rāzī, and Their Impact on Islamic Thought*, Leiden, Boston, Köln: Brill, 1999.
- -----, *Saadia Gaon: A Jewish Thinker in a Mediterranean Society* (Heb.), Tel Aviv: Tel Aviv University Press, 2002.
- -----, "From the earliest known Judaeo-Arabic commentary on Genesis", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 27, 2002, (pp. 375-95).
- -----, "Soul-searching at the dawn of Jewish philosophy: a hitherto lost fragment of al-Muqammas's Twenty Chapters", *Ginzei Qedem*, 3, 2007, (pp. 137-161).
- -----, "The Muslim Context of Medieval Jewish Philosophy", en *The Cambridge History of Jewish Philosophy: From Antiquity through the Seventeenth Century*, S. Nadler-T. Rudavsky (eds.), Cambridge, 2009, (pp. 39-59).
- Sūsa, Aḥmad, *Malāmiḥ min al-tārīḥ li- yahūd al- 'Irāq*, Bagdad: Markaz al-Dirāsāt al-Filasṭīniyya, 1978.
- Takriti, Naji, *Yahya Ibn Adi, a Critical Edition and Study of His Tahdhib Al-Akhlaq*, Beirut; París: Oueidat, 1978.
- Vajda, Georges, "A propos de la perpétuité de la rétribution d'outre-tombe en théologie musulmane", *Studia Islamica*, 11, 1959, (pp. 29-38).
- -----, "Autour de la théorie de la connaissance chez Saadia", *Revue des Études Juives*, 126, 1967, (pp. 135-189 y 375-397).
- -----, "Études sur Qirqisānī II", *Revue des Études Juives Historia Judaica*, VI (CVI), 1946-1947, (pp. 52-98).
- -----, "Études sur Qirqisānī III", *Revue des Études Juives Historia Judaica*, VIII (CVIII), 1948, pp. (pp. 62-91).
- -----, "Études sur Qirqisānī V", 122, *Revue des Études Juives Historia Judaica*, 1963, (pp. 7-74).

- -----, “la contribution de quelques textes judéo-arabes a la connaissance du mouvement d’idées dans l’islam du III-IX siècle”, *l’élaboration de l’islam*, 1961, (pp. 87-97).
- -----, “De Quelques Fragments Mu’tazilites en Judaéo-Arabic, Notice Provisoire”, *Journal Asiatique*, 264, 1976, (pp. 1-7).
- Van de Mieroop, Marc, *A History of Ancient Egypt*, Malden, MA: Blackwell Publishing, 2007.
- Van Ess, Josef, *Die Erkenntnislehre des 'Adudaddin al-Ici: Übersetzung und Kommentar des ersten Buches seiner Mawaqif*, Steiner, Wiesbaden, 1966.
- -----, “Ḍirār b. ‘Amr und die Cahmīa”, *Der Islam*, 43, 1967, (pp. 241-279).
- -----, “The Logical Structure of Islamic Theology”, en *Logic in classical Islamic culture*, Gustave E. Von Grunebaum (ed.), Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1970, (pp. 21-50).
- -----, “Disputationspraxis in der islamischen Theologie. Eine vorläufige Skizze”, *Revue des études islamiques*, 44, 1976, (pp. 23-60).
- -----, “Ibn ar-Rēwandī, or the making of an image”, *al-Abhāt*, 27, 1978/9, (pp. 5-26).
- -----, “Abu’l-Qāsem al-Balkī al-Ka’bī”, en *Encyclopaedia Iranica*, v. 1, London; Boston: Routledge & Kegan Paul, 1985, (pp. 359-362).
- -----, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, 1990.
- Wansbrough, John Edward, *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Oxford: Oxford University Press, 1977.
- Wegner, Judith Romney, “Islamic and Talmudic Jurisprudence: The Four Roots of Islamic Law and Their Talmudic Counterparts”, *The American Journal of Legal History*, 26: 1, 1982, (pp. 25-71).
- Weiss Bernard, G, *The Search for God's Law: Islamic Jurisprudence in the Writings of Sayf al-Din al-Amidi*, Salt Lake City: University of Utah Press, 1992.
- Wensinck, A. J, “Khabar”, en *Encyclopaedia of Islam*, 2<sup>a</sup>, P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs (eds.), [http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912\\_islam\\_SIM\\_4110](http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_4110) , first published online: 2012.
- Wolfson, Harry Austryn, *The Philosophy of the Kalam*, Cambridge etc: Harvard University Press, 1976.
- Ŷār Allāh, Zuhdī, *al-Mu’tazila*, El Cairo, 1947.

- Yūsuf Mūsà, Muḥammad, *Al-madhāl li-dirāsāt al-fiqh al-islāmī*, El Cairo: Dār al-Fīkr al-‘Arabī, 1<sup>a</sup> ed., 2009.
- Zawanowska, Marzena, *The Arabic translation and commentary of Yefet ben ‘Eli the Karaite on the Abraham narratives (Genesis 11:10-25:18)*, Leiden Boston: Brill, 2012.
- Zucker, Moshe, *Rav Saadya Gaon’s translation of the Torah: Exegesis, Halakha, and Polemics in R. Saadya’s translation of the Pentateuch*, New York, 1959.
- -----, “Fragments of the Kitab taḥsil al-sharāi ‘al-sām‘īa”, *A Quarterly for Jewish studies*, 41: 4, 1972, (pp. 373-410).
- -----, *Saadya's commentary on Genesis*, New York: The Jewish Theological Seminary of America, 1984.

## SISTEMA DE TRANSCRIPCIÓN

ء	’	ط	t̤
ب	B	ظ	z̤
ت	T	ع	‘
ث	t̤	غ	G
ج	Ĵ	ف	F
ح	ħ	ق	Q
خ	ħ	ك	K
د	d	ل	L
ذ	d̤	م	M
ر	r	ن	N
ز	z	ه	H
س	s	و	W
ش	š	ي	Ī
ص	ṣ	ة	A
ض	ḍ		

- Vocales breves: *a, i, u*.
- Vocales largas: *ā, ī, ū*.
- *hamza* inicial no se transcribe
- diptongos: *aw, ay*.

## ABREVIATURAS Y SIGNOS

*	interpretación dudosa
[ ]	texto no incluido en el original
(...)	saltar algunas frases que no tienen que ver con nuestro trabajo
(ed.)	el editor de la obra
(eds.)	los editores de la obra
(trads.)	traducción de la obra
(supe)	el supervisor de la obra
a.C.	antes de Cristo
BL	la British Library
CCHS	Centro de Ciencias Humanas y Sociales
CSIC	Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Madrid)
CUL	Cambridge University Library
d.C.	después de Cristo
d. H.	después de la Hégira (el calendario musulmán)
ed.,	edición
fol.	folio
fols.	folios
ídem	el mismo autor anterior
IUCCRR	Instituto Universitario de Ciencias de las Religiones
lit.	literalmente
MS.	manuscrito
MSS.	manuscritos
m.	muerto en
n.	nota
nn.	notas
nr.	número
p.	pagina
pp.	paginas
s.	siglo
ss.	siglos
TFM	Trabajo fin de máster
UCM	Universidad Complutense de Madrid

v.	volumen
vols.	volúmenes

## **SIGLAS DE LIBROS BIBLICOS:**

1Cr	1 Crónicas
2Cr	2 Crónicas
Dt.	Deuteronomio
Ecl.	Eclesiastés
Éx.	Éxodo
Gn.	Génesis
Heb.	Hebreo
Is	Isaías
Job	Job
Jue	Jueces
Lv	Levítico
Prov	Proverbios
2Re	2 Reyes
Sal	los Salmos
1Sm	1 Samuel



